MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 7

1989

BUCUREȘTI

859.0.09/R22

17336

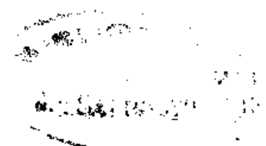
MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 7

Ediție, prefață și note
de
FLORIN MIHĂILESCU





EDITURA MINERVA

ISBN 973-21-0135-0
ISBN 973-21-0133-4

FILOSOFIA ÎN OPERA LUI MIHAI RALEA

După sociologie, care-i pune la dispoziţie cheia hermeneutică a temelor sale de studiu şi de meditaţie, şi după psihologie, ca substanţă şi ca domeniu prioritar al spiritului său ştiinţific, dar şi creator, filosofia intervine în opera lui Mihai Ralea ca o modalitate ce-i caracterizează în ansamblu şi în esenţă demersul intelectual. Indiferent de obiectul cercetărilor sale, gînditorul nostru îl îmbrăţişează întotdeauna dintr-un unghi de vedere integral şi se ridică treptat, dar invariabil la un nivel de generalitate filosofică. În acest sens metodologic, se poate fără exagerare afirma că Ralea introduce un spirit filosofic atît în scrierile sale psihologice şi sociologice, cît şi în cele de critică şi teorie literară, spre a nu mai pomeni disocierile de idei şi reflecţiile de moralist, unde materia implică prin natura ei recursul la atare perspectivă. Altfel zis, aceasta înseamnă că nici ca psiholog şi nici ca sociolog Ralea n-a adoptat vreodată stilul ştiinţific modern în înţelesul abordării pozitiviste a materiei, neîntreprinzînd nici anchete sociale, nici experimente psihologice de laborator şi distanţîndu-se astfel ca demn reprezentant al şcolii ieşene şi de sociologia concretă de la Bucureşti, patronată de D. Gusti, şi de psihologia experimentală de la Cluj, ilustrată de Florian Ştefănescu-Goangă şi elevii lui. Asemenea colegului şi prietenului său Petre Andrei, Ralea a fost din acest punct de vedere un savant de cabinet şi un gînditor de bibliotecă, afişînd o anume superioritate faţă de orice practicism îngust în abordarea temelor de studiu. Ieşirea din bibliotecă şi din cabinetul de lucru s-a produs numai prin publicistica sa militantă politică şi ideologică şi prin acţiunea directă a omului de partid (ţărănist, socialist şi, în sfîrşit, comunist).

Cercetător de tip mai mult reflexiv decît intuitiv şi investigativ, pornind de la rezultatele obţinute pe cale concretă de alţii, citaţi de altfel cu respect ca autorităţi, specialistul ro-

mân nu are plăcerea contactului nemijlocit cu obiectul, ci pe aceea a distanțării de el prin intermediul actului de cugetare. Consecvent tezei sale despre amînarea reacției la stimul, am putea considera analogic pe Ralea drept un tip de cercetător care-și suspendă concluzia, întrucît dincolo de obiect pe el îl interesează problema și, în această împrejurare, preferă intermedierea prin cunoașterea și reexaminarea constatărilor făcute de alții, care cultivă investigația concretă. El este, sub acest raport, un cercetător de a doua instanță, un fel de Curte de Apel a litigiilor intelectuale, ceea ce-i evidențiază încă o dată modul filosofic de abordare și soluționare a oricăror întrebări.

Setea lui de integralitate și de generalitate teoretică maximă se traduce și prin centrarea spiritului său pe marea problematică a omului, circumstanță care l-a și condus de fapt la sistemul de antropologie din 1946, în care sînt puse la contribuție și valorificate optim atît viziunea sociologică și cunoașterea psihologică a materiei, cît și modalitatea filosofică a demersului intelectual.

Cu toată această „limitare" a ariei sale de preocupări, Mihai Ralea depășește destul de frecvent temele meditației sociologice și/sau psihologice și intră propriu-zis în teritorii filosofice autonome. Raționalist militant și fervent, el se refuză îndeobște chestiunilor speculative mai mult sau mai puțin insolubile, nefiind deloc ceea ce se cheamă un metafizician, necultivînd abstracțiunile ambițioase și alunecoase, în beneficiul dimpotrivă al sistematizării realiste și lucide.

Din universul de probleme al filosofiei, Mihai Ralea este atras cu precădere de acelea care-l ajută tot în planul predilect al tuturor eforturilor sale, eforturi de elucidare și chiar de ameliorare a condiției umane. Iată din ce cauză, pe acest tărîm al activității sale, întrebările cu care ne vom întîlni aproape permanent privesc diversele aspecte ale crizei culturii și civilizației europene, ale mutațiilor mentalității postbelice, ale confuntării dintre raționalism și misticism, dintre tradiționalism și europenism, dintre generații și tipuri de spiritualitate și, pe deasupra tuturor, realitatea ca și teoria specificului național, cu aplicație constantă, angajată și profund interesată în promovarea unui anumit model de societate românească și de comportament spiritual. Fervoarea cu care Ralea și-a scris această parte înalt umanistă a operei sale îi conferă inevitabil un caracter eseistic și publicistic combativ și acut ideologic în sensul cel mai nobil al termenilor. Din acest punct de vedere, dacă nu ținem seama de formularea unor titluri cu in-

tenție de abstractizare și de generalizare și dacă vedem dincolo de ea substanța pe care o disimulează oarecum, constatăm că fie studiu, fie eseu, fie simplu articol mai mult sau mai puțin ocazional, toate freamătă de o pornire polemică și de un angajament afectiv ce nu exclud o anume înțelegere pentru poziția adversă, dar nici inflexibilitatea propriilor opțiuni.

Mihai Ralea este fără îndoială un intelectual caracteristic, semnificativ și reprezentativ pentru epoca de după primul război mondial. Abia trecut de 25 de ani, face și el parte din noua generație postbelică, al cărui cîmp de manifestare intelectuală se desfășoară de aici înainte în comun cu al celorlalți tineri, marcați și ei în chipuri diferite de marea conflagrație și aspirînd, cîteodată foarte confuz, către o așa zisă nouă spiritualitate. Diferența cu totul notabilă este însă filiația ideologică a lui Ralea, format deopotrivă la sursele românești ale poporanismului democratic, ca și la cele străine, în special franceze, ale socialismului și raționalismului militant. Această împrejurare îi creează tînărului publicist întors de la studiile sale pariziene în 1923 particularitatea și identitatea inconfundabilă în rîndurile variate și efervescente ale propriei sale generații, în care el se înscrie așa zicînd printre cei mai „vîrstnici" (născut fiind înainte de 1900). Dar o anume înțelepciune a atitudinii și viziunii sale nu vine numaidecît din acest mic ascendent biologic, ci mai cu seamă din contactul de idei și solidaritatea afectivă cu niște „bătrîni" precum C. Stere și G. Ibrăileanu, ca și din educația modelată de o atmosferă de pondere și criticism adînc ca aceea a Iașului de totdeauna. Mișcării vii și insurecționale a spiritului bucureștean, Ralea îi va opune în toate intervențiile sale polemice un echilibru superior și liniștit și un demers critic de larg orizont și de mare cultură.

Pe o asemenea cale va ajunge el să intre în conflict cu mulți dintre tinerii generației sale, grăbiți aceștia de a lichida o lume, mai înainte chiar de a fi conceput o alta. Diagnosticul pe care-l pune Ralea acestor agitații evident ambițioase, dar mai curînd sterile, cînd nu direct primejdioase, este exact și fără reticențe și el se leagă de examenul care literalmente-l obsedează al evoluției culturii și mentalității postbelice. Într-un moment în care teoriile cu privire la declinul civilizației europene se înmulțesc sub autoritatea influenței unui Oswald Spengler sau sub captivantele sugestii ale operei lui Nietzsche, provocînd viziuni catastrofice și sentimente de disperare, confuzie și teamă apocaliptică, Mihai Ralea se face purtătorul de cuvînt al altei linii de orientare, al unei mari tradiții ce se vede

violent amenințată și contestată tocmai de „furioșii" așa-numitei „tinere generații" : tradiția raționalismului și a meliorismului istoric.

Activul publicist de la *Viața românească*, pe care Ibrăileanu și-l recunoștea cu afecțiune nu numai discipol, dar și continuator, dă la iveală în paginile revistei din anii 20—30 un număr apreciabil de eseuri și de articole de atitudine, în care intențiile dominante sînt cu siguranță : apărarea culturii și civilizației împotriva noilor profeți ai apocalipsei universale și promovarea unui intelectualism larg și comprehensiv care primește și spiritul istoric, și ideea experienței interioare, respingînd numai formele recrudescente ale unui misticism destinat să conducă foarte curînd la rătăcire și derută, cum aveau s-o dovedească incontestabil evenimentele interbelice care vor culmina cu declanșarea unui nou război mondial.

Dar afirmînd supremația unor valori periclitate vremelnic, precum și necesitatea conservării și dezvoltării lor în aceeași direcție conformă cu o tradiție ce le-a verificat și confirmat, Ralea nu pierde totuși din vedere că epoca postbelică a produs în mod vizibil o serie de condiții noi, a operat mutații pe diverse planuri și a formulat exigențe necunoscute pînă atunci, cărora a trebuit să li se elaboreze soluții cu mult deosebite de cele anterioare. Eseistul nostru este în acest sens poate acela care s-a ocupat mai mult cu încercarea de a lua „masca timpului", cum elocvent își intitula Tudor Vianu un volum al său din aceiași ani. Ni se pare chiar că în acest efort el s-a dovedit a fi unul dintre analiștii cei mai norocoși în observațiile și judecățile sale, fără a uita desigur nici grupul de la *Kalende* (1928—29), în frunte cu Pompiliu Constantinescu, Șerban Cioculescu și Vladimir Streinu, raționaliști preocupați și ei deopotrivă de temperatura spirituală a epocii lor.

Constatarea cea mai generală pe care o face Ralea din capul locului este apariția reală a unui sentiment de criză, ba chiar mai mult, a unei conjuncturi existențiale care tinde să întrunească toate atributele tragicului. „O trăsătură comună a tuturor scrierilor despre timpul prezent e pesimismul" nota eseistul în 1925 *(Considerații asupra epocii noastre, Viața românească* nr. 5—6/1925). „Viața devine din ce în ce tot mai grea, mai complicată. Istoriile contemporane aproape sînt lamentări." *(Ibidem)* Ceea ce i se prezintă unui extraeuropean a fi o caracteristică a vieții bătrînului continent este mecanizarea, dominația tehnicii, la care trebuie adăugat mercantilismul cu tot cortegiul său de efecte asupra moralei sociale. O consecință a tehnicismului ar fi decăderea ideii de individ, a locului ocupat de el în societatea modernă : „Viața e prea colectivă, prea socială ca individul să mai poată întreprinde ceva pe forțele proprii". *(Ibidem).*

Individualismul fusese o moștenire a secolului trecut împreună cu liberalismul capitalist și avea să fie treptat înlocuit, după opinia lui Ralea, cu idealul unei democrații sociale sau de grupuri (v. în această privință prefața la vol. 5). Dar el nu a fost singura moștenire a celuilalt veac : „Trei mari idei au dat o culoare particulară culturii secolului al XIX-lea : individualismul, relativismul, mecanicismul." *(Cultura în criză, Viața românească*, nr. 7/1934). Dacă primul descindea din Renaștere, care la rîndul ei și-l revendicase de la antici, „relativismul a fost o consecință a individualismului", căci acesta, prin operația lui de diferențiere, a „scoborît pe pămînt toate valorile absolute. A introdus variațiunile de timp și, în locul transcendenței, a introdus istoricismul cu condițiile sale de moment și epocă sau evoluționismul cu variațiile sale succesive." *(Ibidem).* Astfel au apărut ideea diferențelor în timp și spațiu și ca atare sensul relativității existenței și cunoașterii.

În fine, observă Mihai Ralea, „mecanicismul a însemnat apoteoza raționalismului și a instrumentului său suprem : știința." *(Ibidem).* El a dus la dezvoltarea confortului modern prin industrialzare și sporirea enormă a productivității.

Toate trei și-au avut însă reversele lor negative : individualismul a degenerat în egoism și originalitate cu orice preț, afectînd grav valorile solidarității umane, relativismul „a uscat sufletele", conducînd la „bagatelizarea și zeflemizarea cosmosului, a existenței" *(Ibidem),* iar mecanicismul a compromis spontaneitatea, a eliminat hazardul și a „taylorizat" sufletul omenesc : „Un determinism înăbușitor, fără nici o speranță de surpriză, de mister, de poezie, a apăsat lumea." *(Ibid).*

Firește că din nevoia de compensație conștiința europeană postbelică s-a simțit împinsă către valorile depreciate de marile directive ale celuilalt secol. Procesul de înlocuire sau de rectificare a acestor directive s-a desfășurat lent, manifestîndu-se mai ales sub formă de tendințe decît de realizări certe. Individualismul, relativismul și mecanicismul (alias pozitivismul) „*tind* să fie înlocuite", scria Ralea în 1934, cu valorile opuse și anume : colectivism, absolutism și spontaneitate. Dar „trecerea nu e încă efectuată. Sîntem situați în timpuri de dibuire, de tranziție. Sîntem așezați între hotare mișcătoare care se schimbă. De aici criza morală la care asistăm." *(Ibidem).*

Ideea că omenirea se află într-o epocă de tranziție o va reafirma Mihai Ralea și mai tîrziu, în 1943, cînd își va intitula una din cărțile lui cele mai reprezentative *Intre două lumi*. Reluînd cu această ocazie și analiza stării de mentalitate și de cultură ca și a condiției în genere a omului modern, el va da considerațiilor sale o închegare mai sistematică pornind de la concluzia de ansamblu că „tragicul timpurilor noastre e rezultatul unui dezechilibru între o încadrare maximă și una minimă." (*Apocalips și humor*, în vol. *Intre două lumi*, p. 19), ceea ce putea să explice acum într-adevăr și riscul individualismului abuziv, dar și acela al unui colectivism excesiv, în care persoana umană s-ar estompa pînă la dispariție. Intre masificare și egoism, trebuie descoperit drumul unei umanități echilibrate, care să se bucure și de diferențele, dar și de aderențele din sînul ei. Pînă atunci, „între solitudinea individului și anihilarea lui, între desperarea izolării și groaza de contopire se găsesc toate formele tragicului contemporan". (*Ibidem*).

Echidistanța între o prea mare izolare și o prea mare integrare nu s-a dovedit însă niciodată o soluție practică facilă, încît pendularea individului între aceste extreme a continuat și după ce omul modern și-a înțeles condiția. Recunoscînd că „protestul contra exagerărilor individualismului a fost pe primul plan" (*Ibidem*), Ralea va ajunge la concluzia că „tot tragicul vieții de azi trebuie înțeles ca o criză a individualității". (*Ibidem*, p. 25). Trei consideră autorul a fi formele mai speciale sub care se manifestă condiția tragică a individului modern: 1) tragicul opțiunii, care-l obligă să iasă din disponibilitate și să se limiteze, renunțînd la o mulțime de posibilități în beneficiul unei singure realități, 2) tragedia timpului, care vine din „temporalitatea existenței", altfel zis din limita pe care ne-o fixează destinul biologic și din conștiința ei neliniștită, așa cum apare ca în filosofia unui Heidegger și, în sfîrșit, 3) tragicul psihologic, moral și social, generat de solitudinea individului din marile aglomerări urbane, de lipsa de raporturi autentic umane cu ceilalți, fapt care se traduce pe plan interior, sufletesc prin „multiplicitatea și contrarietatea eurilor", care la rîndul ei are ca rezultat, după cum scrie Ralea, „anarhia lăuntrică". „Această coabitare de suflete eterogene, în care năzuințe angelice și demonice, generoase și egoiste, retrograde și progresive se manifestă simultan, sfîșie viața noastră sufletească în conflicte interminabile." (*Ibidem*).

Considerînd tragicul condiției omului modern drept „un stigmat de criză" (*Ibidem* p. 26), Mihai Ralea rămîne optimist

în ce privește posibilitatea depășirii lui. El se arată convins că „odată lichidarea individualismului efectuată, sentimentele tulburi ale stării de tranziție vor înceta" (*Ibidem*), iar omul atîta vreme încercat va învăța să rîdă și să se bucure de viață. Soluția ar fi înlăturarea iluziilor de tot felul printr-un realism solid și sănătos în sensul adaptării noastre și al acceptării lumii și a vieții „așa cum sînt": „Vom combina tragicul și comicul în dozele reale în care se prezintă ele în existență, le vom privi ca date ale existenței așa cum sînt. Căci *acceptarea* e starea de spirit a creației. Ne vom încadra, fără protestare, și vom face din încadrare o soluție de viață cu umoare egală." (*Ibidem*, pp. 29—30).

Firește o asemenea concepție nu înseamnă în viziunea gînditorului nostru diminuarea importanței subiectului uman. Constatînd că „decăderea individualismului a tîrît cu ea în prăpastie și eminența persoanei umane" (*Date pentru o renaștere a culturii europene, Gîndul nostru*, ianuarie-februarie 1942), el crede dimpotrivă că este absolut necesar și chiar urgent ca ideea de om să fie reabilitată în toată demnitatea ei: „Omul trebuie ridicat din ruina lui. Trebuie reînviată omenia și repusă în drepturile ei." (*Ibidem*) Pledoaria lui Ralea vizează un nou umanism al culturii care să se întemeieze pe o concepție stenică și echilibrată, adică realistă, a vieții, îndepărtînd cultivarea artificială a durerilor închipuite și a angoaselor existențiale. „Tineri, clama filosoful în 1942, în plin război mondial, cu gîndul la lumea de mîine, reveniți la echilibrul bărbătesc: motivele desperării vă pîndesc oricum, fatal, fără să le chemați voi — ca o cobire — din joc amuzant de filosof fără răspundere. Misionarism modest și constructor fără van eroism, seninătate și stăpînire clasică fără proză tragică, iată datele noului umanism care va vindeca omenirea de lunga ei boală și poate și de mai lunga ei convalescență." (*Ibid*).

O atare concepție se completează organic cu aceea a omului total. Remarcînd fenomenul sfîșierii conștiinței europene de către o seamă de dualități succesive și endemice, cu alte cuvinte dualismul ei antinomic, și analizîndu-l cu mare pertinență într-unul dintre cele mai frumoase eseuri ale sale, Mihai Ralea notează însă și tendința ei evidentă spre sinteză sau conciliere, deși trebuie să spunem că această mică incertitudine terminologică păgubește întrucîtva demonstrației autorului. Ceea ce rămîne însă esențial este faptul că Ralea înțelege și afirmă din perspectiva aceluiași realism caracteristic necesitatea împlinirii aspirației spre integralitate. Concepția omului total trebuie să admită că „tot ce

e omenesc e real, tot ce e real trebuie mărturisit, canalizat, utilizat." *(Dualismul culturii europene și concepția omului total, vol. cit.*, p. 54). In felul acesta: „Amputarea omului de unul din fragmentele sale cele mai reale sau mai importante, scuzată de condamnarea unor etici sau unor pedagogii sprijinite pe false psihologii tinde să înceteze. Vechiul dualism al civilizației noastre e combătut de tendința umană a complectării absolute." *(Ibid.)*.

Încă o dată, eseistul român consideră că procesul nu se află decît în curs de lentă desfășurare, îngreunat fiind de „vechile deprinderi" și de „ruginitele prejudecăți", dar mai cu seamă de „structura societății noastre". Iată de ce finalizarea acestui generos proces presupune un tip nou de societate: „O organizație în care lupta n-ar mai despărți oamenii în categorii opuse, o întocmire unanimistă ar precipita procesul de finisaj al portretului omului realizat total, în toate năzuințele sale." *(Ibidem)*. Nu e greu deloc de descifrat aici opțiunea decisă a autorului pentru socialism, pentru concepția umanistă și realist-științifică a acestuia.

Ajuns în acest punct al evoluției sale, Mihai Ralea va publica doar cîțiva ani mai tîrziu principala sa operă filosofică de ansamblu, dacă nu chiar de sistem, și anume *Explicarea omului*, care reprezintă de bună seamă și o finalizare și deci o încoronare a eforturilor anterioare, dar și o deschidere de orizonturi noi. Intenția gînditorului de a-și întregi antropologia printr-o altă lucrare și mai cuprinzătoare, cu titlul *Obstacol și infinit*, este mărturisită textual. Din păcate așa cum se știe, proiectul n-a fost realizat, căci după 1946 Ralea a continuat să fie solicitat de alte obligații și preocupări, pe care nu le-a mai abandonat pînă la dispariția sa în 1964.

*

Dar meditația filosofică a autorului nostru asupra problemelor culturii și civilizației europene și asupra mentalității și condiției omului modern s-a însoțit încă din tinerețe de acțiunea polemică și militantă în slujba ideilor sale raționaliste și umaniste, într-o publicistică de mare prospețime și varietate, de cuceritoare mobilitate intelectuală și de inepuizabilă vocație dialectică. Fenomenul cel mai important împotriva căruia a îndreptat Ralea întreaga energie a acestei acțiuni a fost neîndoielnic recrudescența sub cele mai diverse forme a unui misticism care păruse compromis de scientismul veacului trecut, dar care încerca și izbutea în parte să-și recîștige vechiul loc în viața spiritului tocmai din cauza exceselor pozitivismului și relativismului de dinainte de război.

Dintr-o altă perspectivă decît aceea mistică, eseistul nostru observa prin 1928 un fapt simptomatic pentru noua orientare a timpului: „Generația noastră își manifestă crezul în două revendicări principale: antipozitivismul și ideea de ordine". *(Misiunea unei generații, Viața românească*, nr. 1/1928). Am văzut de asemenea că el socotea normal ca evoluția să se producă de la mecanicism la spontaneitate și de la relativism la regăsirea ideii de absolut.

Numai că în concepția lui Ralea o atare evoluție, precum și atitudinea antipozitivistă nu legitimau cîtuși de puțin soluția mistică. Rațiunea și cuceririle ei nu trebuiau aruncate peste bord nici ca dăunătoare, nici ca inutile: „Fiindcă rațiunea chema în ajutorul ei intuiția, sentimentul ori instinctul, nu însemna numaidecît că trebuia proclamată moartea ei. Și fiindcă hazardul cucerea un loc lîngă determinism, misterul lîngă cunoscut, nu urma deloc în mod necesar că intelectualitatea e o rușine și că tot ce se reclamă de la un dubios ocultism trebuie îmbrățișat". *(Ibidem)*. Mihai Ralea avea în vedere în chip evident o îmbogățire a raționalismului cu conservarea poziției sale prioritare în viața spiritului și nicidecum o lichidare a lui prin răsturnarea justului raport dintre inteligență și sensibilitate.

Afirmația că orientarea spre virtuțile credinței era îndreptățită și de o organică religiozitate de tip ortodox care ar caracteriza poporul român se izbea de cea mai categorică opoziție din partea lui Ralea: „Dacă nu sîntem, nu vom deveni religioși într-o singură zi, fiindcă o cere moda." Proclamarea misticii sufletului românesc i se pare eseistului o adevărată „mascaradă" și o tristă „șarlatanie", în măsura în care nici nu izvorăște dintr-o necesitate națională, ci se dovedește a fi o simplă marfă de import: „și această stare de spirit — scria el în 1925 — e luată de aiurea. După marea încercare a războiului, țările Occidentului, eminamente raționaliste, au simțit profunde îndoieli în misiunea educativă a științei exacte, aceea care preparase cu sinistră luciditate asfixiantele și explozibilele semănătoare de moarte". *(Credo quia absurdum, Cuvîntul liber*, 17 ianuarie 1925). În atmosfera de confuzie și căutări spirituale de după război, recursul la ideea de divinitate îi apărea lui Ralea drept expresia „nevoii de a se băga la un stăpîn." Căci „omul liber poate trăi singur; sclavului îi trebuie veșnic un despot care să-l pălmuiască. Și divinitatea e un stăpîn comod, care

satisface nevoia, fără să facă insuportabilă experienţa." (*Ibidem*).

Pe de altă parte, în împrejurările României postbelice, nu de experienţe mistice era în definitiv nevoie, ci de adîncirea şi maturizarea exerciţiului reflexiv. „Noi nu avem ca Franţa ori Germania — scria Mihai Ralea în acelaşi articol — o puternică tradiţie raţionalistă, excesivă poate azi acolo, ca să ne putem permite reacţiuni mistice de temperare. Noi trebuie abia să începem a învăţa să gîndim. În sărăcia actuală de logică şi bun simţ, tocmai misticismul ne mai lipseşte? În criza formidabilă de libertate în care ne zbatem, tocmai intoleranţa ortodoxă ne trebuie? Popoarele tinere nu-şi pot permite luxul intelectual al celor mature. Nouă ne trebuiesc valori clare, sigure, controlabile. Nu dibuiri vagi şi sterpe în cîmpul dogmelor caduce." (*Ibidem*).

Întrucît, după cum se ştie, ipoteza ortodoxismului nostru congenital a fost axa întregii acţiuni ideologice a revistei *Gîndirea*, mai ales după trecerea direcţiei sale în mîinile lui Nichifor Crainic, era normal ca între aceasta şi poziţia promovată de Ralea în *Viaţa românească* să se ajungă la o confruntare ireconciliabilă. Polemizînd mai întîi cu alţi colaboratori ai *Gîndirii* şi menajîndu-l pe Crainic, fost coleg de universitate şi prieten, eseistul nostru nu cedează nimic din tăria convingerilor sale, cu toate că se fereşte în mod constant de a adopta o atitudine rigidă căreia să i se poată reproşa intoleranţa sau obtuzitatea. Ideea lui pragmatică, pentru a zice astfel, care-l urmăreşte cu obstinaţie, este aceea a caracterului inutil şi chiar perturbator al soluţiei mistice în starea de lucruri a României postbelice: „O renaştere religioasă, pornită aşa de sus în jos, — replica el la un moment dat unui publicist gîndirist — nu e numai ineficace, dar chiar periculoasă. Ea ar complica cu încă un element nenumăratele motive de disensiune din ţara aceasta." (*Religie şi politică, Viaţa românească*, nr. 1/1925), care dimpotrivă are nevoie de organizare raţionalistă şi de mobilizare activistă pentru a face faţă grelelor condiţii de viaţă şi dificultăţilor social-economice încă nedepăşite: „Oricît am vrea să fim pe placul neomisticismului literar, autentic inspirat de Paul Claudel, nu putem sta cu braţele încrucişate şi cu privirile către cer, faţă de ruina avutului nostru şi mizeria generală. Şi îndrăznim atunci să cerem sfaturi economiei politice, această oribilă disciplină materialistă, care ne învaţă că omul sănătos, cînd îi e foame, mănîncă şi nu face literatură mistică" (*Ibidem*).

Misticismul îi apare lui Ralea drept un instrument nu numai nepotrivit, dar şi uzat, de care nu ne putem folosi în re-

zolvarea problemelor de actualitate care obligă tocmai la mobilizarea tuturor resurselor inteligenţei şi ştiinţei. Supralicitarea inconştientului, a forţelor sufleteşti obscure în general nu poate constitui un remediu adecvat şi modern al mizeriei materiale, deşi — crede Ralea — ea poate fi întrucîtva fertilă marilor temperamente creatoare, „dar în epocile revoluţionare de dibuire, misticismul, adică aprecierea forţelor inconştiente şi afective, se generalizează chiar la spiritele necreatoare din simplă imitaţie" (*Misticism, Viaţa românească*, nr. 11/1926).

Din contră, raţionalismul propune şi cultivă spiritul critic, iar acesta, prin luciditatea lui necruţătoare, urmează o direcţie stabilă şi risipeşte confuziile generate de reacţiile nestăpînite ale afectivităţii. În schimb, „fertilitatea inconştientului, cînd debordează în elanuri vitale, nu ştie niciodată precis încotro merge. Ea se manifestă ca o explozie: în toate direcţiile" (*Ibidem*). Pe de altă parte însă, chiar şi creaţia, care se slujeşte desigur de inspiraţie, de sensibilitate, de inconştient, are nevoie în faza de cristalizare prin expresie de un efort constructiv şi organizatoric, imposibil fără un anume grad de luciditate şi de spirit critic: „Pînă nu devine conştientă, o contribuţie spirituală n-are drept de cetăţenie în istoria culturii. O bună parte de inteligenţă trebuie să intre în orice creaţie. În această privinţă, au dreptate şi A. Gide, şi P. Valéry. Bergson n-a putut da o lovitură serioasă suveranităţii inteligenţei decît uzînd tot de inteligenţă. Argumentele sale în favoarea misticismului sînt de natură raţionalistă" (*Ibidem*).

De altfel Mihai Ralea îşi dă seama fără nici o şovăire că succesul campaniei mistice şi ortodoxiste nu se explică atît printr-o convingere coerentă şi argumentată, cît mai ales prin contagiunea irezistibilă a unei mode spirituale. Nu de o baie de mister şi ocultism aveam neapărat nevoie după război şi nici de descoperirea în substanţa sufletului românesc a unui misticism absent, ci de o operă de înălţare şi construcţie realistă, ca şi de una de clarificare raţională, de un efort de autocunoaştere şi precizare a specificului nostru etnic. Dar propagarea unei noi spiritualităţi, desigur mistice, desigur ortodoxe, se dovedea rentabilă în ultimă instanţă, căci ea servea din plin o atitudine reacţionară „foarte favorizată în momentul de faţă în ţara noastră — scria Ralea în 1926. Alianţa dintre religie şi politica de dreapta e de mult cunoscută. Obscurantismul e de cînd lumea instrumentul cel mai agreabil al autocraţiilor. Pe de altă parte, balanţa politică nu înclină către democraţie astăzi în ţara noastră. Cu atît mai bine pentru adepţii noilor ten-

dințe. Misticismul lor poate deveni utilitarist. La urma urmei, de ce nu? Ce poate fi mai dulce decît să susții o idee, care să fie în asentimentul opiniei publice și chiar al guvernului? E o simplă coincidență desigur, dar cu atît mai plăcută. E, nu știu cum, cam ca cineva care ar iubi la nebunie o domnișoară care s-ar întîmpla să fie și milionară." *(Ibidem)*

Acuzat de a fi demonstrat chipurile uscăciune sufletească și lipsă de entuziasm, Ralea revine asupra **misticismului** într-o notă de clarificări definitive. Refuzînd să admită confuzia dintre fervoarea obscură a inconștientului și avîntul curat sufletesc, el remarcă: „Misticism și entuziasm nu e același lucru. Cei care ne-au înțeles rău transpun valori de sentiment în valori intelectuale. Confundă inima cu capul. Dar aceste domenii trebuie să rămînă separate. Idealul unei perfecte organizații sufletești, orice s-ar zice rămîne tot acela care întrunește o minte rece și o inimă caldă." *(Iarăși misticismul, Viața românească*, nr. 1/1927). Caracteristice atitudinii mistice sînt confuzia, indistincția, anularea diferențelor și a nuanțelor din care se nasc individualitățile: „Pentru mistic totul e amestecat, totul participă la tot, relieful și caracterul sînt desființate, înecate într-o lumină cenușie care acoperă totul. Fenomenele nu se deosebesc unele de altele, aspectele infinit de variate ale existenței alcătuiesc marele «tot» uniform și omogen. Mintea turburată nu mai percepe diferențe și nuanțe." *(Ibidem)*. Și Ralea face din nou, pentru a cîta oară?, elogiul inteligenței a cărei superioritate biologică o vede el pe drept cuvînt în adaptarea la „variațiile infinite ale mediului", în vreme ce instinctul, reflexul sau inconștientul răspund întotdeauna prin reacții tipice, ca „mijloace rudimentare de conduită" ce sînt. „Să păstrăm astfel — conchide eseistul — autonomia minții față de încălcările inimii. Să le ajutăm să colaboreze, dar să nu le transpunem una în alta, confundîndu-le specialitățile. Cine are temperamentul croit în direcția aceasta confuză n-are ce face. Dar cerebralii curați nu trebuie, dintr-un simplu snobism, să-și muncească mintea ca să-i dea delirul care-i lipsește în mod natural" *(Ibidem)*.

După misticism, al doilea mare obiectiv polemic al lui Mihai Ralea îl reprezintă vitalismul, definit nu atît ca o filosofie, cît ca o stare de exuberanță a eliberării de anume constrîngeri ale unei rațiuni totalitare și inconcesive: „pericolul — avertiza Ralea în 1928 — se anunță și în altă parte. Eliberarea sufletului întreg de stăpînirea excesivă a rațiunii adusese o anumită exuberanță, un fel de tinerețe. S-a creat încetul cu încetul un nou

idol: noțiunea de viață. Toată lumea, chiar și neputincioșii, au voit să probeze temperament. Cu toții trebuiam să fim bergsonieni, adică neastîmpărați, nebuni de forță, de vioiciune. Cei mai cuminți au început să zburde din senin. Vioiciunea s-a transformat în violență și violența în brutalitate și grosolănie. Cu Nietzsche și Bergson în mînă, tinerii neofiți au început să devasteze și să spargă capul în stînga și în dreapta." *(Misiunea unei generații, loc. cit.)*

Infierînd cu asprime dezlănțuirea și debusolarea unui anumit tineret, care-și manifesta violent și agresiv disprețul față de civilizație, acuzată de mediocritate, și preferința pentru cultură ca emanație spontană a sufletului original și necontrafăcut, Mihai Ralea găsea cuvinte neobișnuit de dure, dar și de precise pentru a se desolidariza de o asemenea „generație" și a lua apoi apărarea valorilor așa-zise învechite ale bătrînilor din generația anterioară, invectivați cu nedreptate și suficiență de niște urmași prea grăbiți în a le ocupa locul: „O barbarie odioasă se ridică de pretutindeni în tineret. Tot ce conține prețul civilizației: blîndețe, obiectivitate, politețe, cuviință, reflecție e denunțat ori ca învechit, ori ca impotent. Acești tineri barbari, scuzați teoreticește de o falsă interpretare a unei filosofii moderne, au pierdut de mult orice scrupul de gust și de decență. Cu cît insulta e mai grosolană, prostia și inepția mai definitivă, ignoranța mai crasă, cu atît sînt mai încîntați." *(Ibidem)*.

În afișarea cu aplomb a acestei vitalități dezordonate, Ralea distingea cu perspicacitate aceeași atracție la modă către un tip de obscurantism infatuat și prezumțios. Împotriva formulelor pretențioase și vide ale acestuia, el revendica pentru societatea românească, în buna tradiție a democratismului poporanist, o ridicare la condiția de existență a civilizației moderne de nivel cu adevărat european: „Ceea ce trebuie poporului nostru însetat de dreptate și libertate nu e «cultura» subiectivă de temperament excesiv a cutărui june, înfrigurat de nerăbdare în arivism. Nu ne trebuie specimene de profeți, de nietzscheeni, de literați disperați și originali, artiști singularizați; ideologi cu «parti-pris»-uri nostime și interesante. Dacă aceasta e «cultura» sufletului, preferăm civilizația mai modestă a materiei. Ceea ce lipsește poporului nostru sînt libertatea, șoselele, dreptatea și curățenia străzilor. Ne trebuiesc cîțiva oameni de caracter și cîteva mii de «water-closete» sistematice. De atitudini literare, delicioase în subiectivismul lor capricios și picant, ne putem dispensa la urma urmei. Nu ne trebuie lux, cînd nu avem necesar. Nu ne trebuie capriciu, cînd nu avem normal. Poporul

acesta trebuie prefăcut *omenește* în masele sale profunde." (*Ibidem*)

Din motive ca acestea, lui Ralea i se părea pe drept cuvînt că generația nouă și tînără trebuia să dea mai întîi bătălia „pe terenul etic", combătînd „cu disperare bizantinismul, fanariotismul, șiretenia, pehlivănia, scepticismul trivial și jovialitatea zeflemistă." (*Ibidem*) și dobîndind „puțin sentiment tragic al existenței și puțină amărăciune conștientă în locul operetei sinistre care ne macină energiile cu veselă indiferență și nesimțită inconștiență" (*Ibidem*).

Cînd în toamna lui 1928 *Gîndirea* publică așa-numitul *Manifest al Crinului alb*, semnat de Sorin Pavel, Ion Nestor și Petre Marcu-Balș, care pe un ton de rară agresivitate făcea rechizitoriul fără drept de apel al vechii generații, acuzate de toate relele din lume și mai ales de cel mai mare dintre ele, mediocritatea spirituală, Mihai Ralea, consecvent cu viziunea sa deja exprimată, nu vede aici decît „un nechezat de literaturism excesiv", dornic să atragă atenția fie și pe calea scandalului asupra unei „genialități" exclusiv ipotetice. (V. *Rasputinism*, *Viața românească*, nr. 12/1928). Gestul celor trei noi cavaleri ai apocalipsului nu e însă lipsit pentru eseistul *Vieții românești* de o adîncă semnificație. El revelează o stare de spirit, un sentiment de criză existențială, etalat cu ardoare adolescentină și cu iresponsabilitate anticulturală împotriva criticismului celor din generația anterioară, a scepticismului și indiferentismului lor etc. etc., amalgamate cît mai abil pentru a fi scoase vinovate vezi-bine de decadența conștiinței românești și a avîntului ei creator.

Făcînd apologia sensului înalt și autentic al spiritului critic și a necesității lui necondiționate și imprescriptibile, Ralea reia și reafirmă binecunoscutele sale principii raționaliste, pe care le racordează la un moment dat cu teoria sa privind opoziția specific umană față de stricta condiție biologică. El observă din nou la mai tinerii săi colegi de generație exacerbarea vitalității, euforia instinctuală, „încurajarea biologiei primare din om sub formă de efuziuni dezordonate" (*Ibidem*) și scrie: „Omul e om fiindcă se refuză, fiindcă se oprește și se înfrînă, fiindcă e absurd din punctul de vedere al logicii biologice. Nu pe calea cultivării și exasperării vitalității vom ajunge la valorile supreme etice și metafizice, ci pe aceea a înăbușirii ei." Încît „tineretul trebuie să știe că nimic mare nu e posibil fără un minimum de ascetism, adică de ucidere relativă a bestialității din noi" (*Ibidem*).

Dar Mihai Ralea constată și faptul aparent curios și în orice caz semnificativ al aliajului dintre vitalism și misticism într-o formulă care-i amintește de un sinistru personaj: „Amestecul de viață bestială, de preamărire a plenitudinii de vitalitate, de lubricitate senzuală și de instinct primar cu aspirația către religiozitate mă face să mă gîndesc, fără să vreau, la eroul tuturor orgiilor pravoslavnice, la voinica brută siberiană, animator rustic și viguros etalon de reproducție care a fost Rasputin" (*Ibidem*). Aici vede autorul sensul reprezentativ al *Manifestului*, căci „alianța între vitalismul orgiac și năzuința către extaz în același timp este și caracteristica, cel puțin teoretică, a tinerei mișcări ortodoxe românești. Filiațiunea se impune deci" (*Ibidem*). Verdictul pronunțat de Ralea cade greu și necruțător, dar nu dă cîtuși de puțin sentimentul nici al neînțelegerii, nici al injustiției: „Misticismul de sfîrșit de chef, misticismul de ora cinci dimineața, misticismul orgiac cînd îngerii și cu prostituatele se amestecă din belșug ca să confirme «eterna tinerețe» sau elanul vital, toate acestea, o spun cu amărăciune, prieteni ortodoxi și tineri frenetici de viață, nu ne vor aduce mîntuirea" (*Ibidem*).

Pe lîngă nota de spiritualism ocult, ideologii *Gîndirii* și ai „tinerei generații" mai au în comun opțiunea tradiționalistă, insolită pentru cei din urmă, care resping în bloc pe precursori chipurile ramoliți și compromiși din punct de vedere moral. Acest ciudat aspect îl făcea pe Ralea să mărturisească a nu-l mai putea înțelege, căci „tinerii semnatari (ai *Manifestului* — n.n.) încep prin a batjocori trecutul și generațiile anterioare și pe urmă se declară solidari cu dînsul." Și se întreba ironic: „E oare tot un efect al logicii vitaliste?" (*Ibidem*).

Desigur, polemistul mimează neînțelegerea pentru a-și pune în dificultate preopinenții, fiind altfel evident că opțiunea tradiționalistă se manifestă totdeauna discriminatoriu. Și gîndiriștii, și tinerii furioși ai noii generații se îndreptau către un anumit trecut, se reclamau de la o anumită tradiție, pe care o considerau în spiritul propriei lor orientări. O tradiție care îi contrazice nu interesează niciodată pe tradiționaliști, tradiția asemănîndu-se unei povețe: cînd confirmă o hotărîre deja luată, ea e urmată, cînd nu, e contestată și abandonată.

Dacă în tradiționalismul generației tinere Mihai Ralea nu recunoaște o atitudine coerentă pe care s-o poată discuta, în eseistica de la *Gîndirea* și în primul rînd în aceea a directorului ei, Nichifor Crainic, el se va întîlni cu o organizare doctrinală evidentă, pe care o va putea infirma în concluziile, dar

nu în existența sa. Comentînd un articol antilovinescian al acestuia din urmă și declarîndu-se de acord (în 1926 !) cu unele din susținerile sale, Ralea înțelegea totuși să se delimiteze de modalitatea autorului de a defini specificul național prin recursul la o tradiție fundamentală și stabilă. El considera concepția lui Crainic drept o formă de substanțialism conform căreia „definiția specificului național trebuie făcută prin continuitatea lui cu trecutul". (*Filosofia culturii cu aplicații românești, Viața românească*, nr. 2-3/1926).

În opoziție, eseistul *Vieții românești* se reclamă de la o viziune actualistă a sufletului etnic, în baza căreia „acest suflet se poate defini foarte bine prin toate manifestările *actuale* ale vieții culturale naționale" (Ibidem). A face apel la un trecut incert și traversat de influențe străine nu totdeauna benefice i se pare lui Ralea o metodă discutabilă și dezavantajoasă, căci după opinia sa „noi am început de foarte puțină vreme istoria noastră adevărată. E mai cuminte și mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forțele noastre în prezent și viitor" (*Ibidem*).

Cîțiva ani mai tîrziu, el va reveni la această argumentație cu foarte puține variații de expresie: „Definiția fenomenului specific românesc nu stă, la noi, în trecut. N-o putem găsi pe calea tradiționalismului. Sîntem cu toții de acord că n-am trăit încă momentul național culminant, că trecutul nostru e impur și înstrăinat și că așteptăm realizarea noastră sufletească integrală de la viitor. Românismul, adică ceea ce e particular, unic românesc, nu e făcut, nu e închegat încă, ci, cu o formulă bergsoniană, e pe cale de a se face." (*Precizări, Kalende*, nr. 3—4/1929).

Ni se pare interesant să semnalăm aici că citindu-l pe Ralea în acest sens, dar fără a-i menționa numele, G. Călinescu polemizează masiv cu el în capitolul final al *Istoriei literaturii române* din 1941, socotind ideea tinereții poporului român drept sofistică și încercînd să demonstreze exact contrariul și anume străvechimea noastră ca neam. Cu argumente suplimentare numeroase și noi, cercetarea istorică din ultimii ani a confirmat justețea acestui punct de vedere. Cu toate acestea, nu se poate să nu observăm în atitudinea lui Ralea o intenție generoasă și progresistă: aceea de a exalta posibilitățile încă nevalorificate deplin ale construcției unui viitor de civilizație superioară. În plus, în desolidarizarea sa de trecut, eseistul are în vedere desigur un *anumit* trecut, acela de mizerie morală și de înapoiere materială, de supunere și asuprire națională și nici-

decum, firește, marile tradiții ale unei spiritualități distincte și creatoare cu care se mîndrea și el, odată cu întregul grup al *Vieții românești*.

Elocvent este și faptul că Ralea leagă între ele problema definirii intelectualității noastre etnice și opțiunea necesară pentru raționalism, de unde scoate tocmai ideea intervenției cu totul contraindicate a atitudinii mistice în căutarea specificului, căci „specificitatea națională e o operă de desprindere, de diferențiere, dar percepția diferențierii nu se face decît prin rațiune", în timp ce „misticismul, cu formula lui românească recentă, ortodoxismul, suprimă comparațiile paralele, individualizările, contopind totul în neant." (*Ibidem*) De aici și viguroasa respingere polemică a susținerilor lui Petre Pandrea, singurul dintre „tineri" cu care a dialogat amplu, pentru a-i demonstra cu lux de argumente superioritatea poziției raționaliste și critice, împotriva organicismului și misticismului pe care le recomanda acesta. (V. *Vasile Pârvan și tînăra generație, Viața românească*, nr. 4/1928 și *Despre „mistica statului" sau basmul cu cocoșul roș, Viața românească*, nr. 4/1929). E de altfel semnificativ că puțin mai tîrziu tînărul și zelosul publicist al *Gîndirii*, căruia Ralea însuși îi recunoștea „talent, un mod frenetic și, desigur, ne place să credem, bune intențiuni" (*Despre mistica statului..., loc. cit.*) avea să treacă singur cu arme și bagaje în cealaltă tabără, a *Vieții românești*, corectîndu-și spectaculos vechile adeziuni ideologice.

Preocupat el însuși de a decela identitatea noastră națională și proclamînd încă din 1926 : „Avem nevoie de o definiție a fenomenului românesc" (*Misticism, Viața românească*, nr. 11/1926), Ralea refuza de la început soluția mistică și apela insistent la „inteligență, logică, intelectualitate" subliniind : „Trebuie mai ales critică și iar critică. Aceasta e cerința românească cea mai urgentă" (*Ibidem*). Peste un an, apărea în *Viața românească* amplul și binecunoscutul eseu intitulat chiar *Fenomenul românesc*. Evidențiind încă o dată „eroarea tradiționaliștilor", legată de viziunea lor fixistă și substanțialistă a sufletului etnic, autorul consideră că dimpotrivă acesta din urmă „se preface mereu" ; întrucît „istoria e creație veșnică". (*Fenomenul românesc, Viața românească*, nr. 6-7/1927)

Mihai Ralea începe prin a enumera o serie de dificultăți obiective și subiective care se ridică în calea efortului de a determina specificul național. Intre ceea ce numește el „scepticismul radical" minimalizator și „grandomania șovină", soluția nu poate fi decît ponderea unei lucidități critice imperturbabile

și consecvente. Poziția intermediară a spiritului românesc între Orient și Occident i-a cultivat acestuia calitatea definitorie a adaptabilității, sinteză originală între „aptitudinea creatoare" occidentală și „resemnarea pasivă" orientală, altfel-zis între voluntarismul activist și fatalism. Nuanțele pe care le introduce în explicațiile sale Ralea fac din ipoteza lui una dintre cele mai atrăgătoare și în orice caz mai stimulative din cîte s-au avansat în această agitată și controversată problemă.

Dar eseistul nu rămîne cantonat în propria sa concluzie, ci atrage dimpotrivă atenția asupra caracterului istorico-dialectic al specificului național, care este doar „o problemă a prezentului", modificîndu-se fără întrerupere în ipostaze și formule noi. De aici și riscul unor deviații nefericite, în măsura în care structura noastră sufletească „poate însemna evoluție, inteligență, finețe, suplețe, progres, după cum poate însemna lașitate, duplicitate, șiretenie, superficialitate. În ea se găsesc virtual și posibilitățile de progres și cele de decadență. Totul va depinde de direcția culturală, socială și morală care va fi imprimată poporului nostru de conducătorii săi. Destinul care ne așteaptă e astfel dublu. La răspîntie, se cere mai multă înțelepciune decît oriunde." (*Ibidem*)

Întreaga acțiune ideologică și culturală a lui Mihai Ralea ne indică fără echivoc pentru ce direcție de evoluție și-a consumat el energia și talentul de gînditor și polemist. Ideea specificului național, coloană vertebrală a tuturor crezurilor *Vieții românești*, și-a găsit în tînărul discipol al lui Ibrăileanu nu numai un apărător fidel, dar și unul inteligent și comprehensiv, departe de orice dogmatism mărginit și de orice exclusivism partizan.

Convingerea sa în caracterul ineluctabil al apartenenței etnice, ca și în progresul infinit al calităților specifice s-a asociat la Mihai Ralea întotdeauna cu viziunea lui universalistă, pe care o afirma răspicat în programul directoratului său de la *Viața românească*: „Recunoaștem specificul național ca un fenomen. Dar nu putem face din cultivarea și exaltarea particularităților naționale un scop în sine. Interdependența contemporană va ajunge desigur să atenueze stigmatele locale. Regrupări continentale, sub o formă sau alta, vor urma. Europenismul e, pentru noi, un ferment de civilizare. Prin el s-a realizat tot ceea ce avem. Nimeni nu are dreptul ca, de dragul întreținerii unor moravuri autohtone mai mult ori mai puțin pitorești, să mențină la infinit imbecilitatea poporului său !" (*Misiuni pentru viitor*, *Viața românească*, nr. 1-2/1933).

Bineînțeles, dincolo de sensul general incontestabil pozitiv al gîndirii și luptei ideologice desfășurate de Ralea în epoca interbelică, multe chestiuni de detaliu pot fi considerate și interpretate altfel. I s-au adus obiecții pertinente de către unii contemporani și cu atît mai mult i le putem aduce noi azi, dispunînd de o perspectivă și de o experiență care au revelat sensul ascuns al multor evoluții și litigii complicate și obscure pentru vremea lor. Dar ceea ce conferă valabilitate și durată operei de cugetare a lui Mihai Ralea este fără absolut nici un dubiu autenticitatea și trăirea integrală a convingerilor sale. „O idee nu-ți poate produce adevărată cultură în suflet decît dacă ai suferit pentru ea. Cheltuiala morală pe care ai făcut-o ca să o păstrezi îți arată că o meriți." Și, mai departe, în același context: „Ca orice valoare, cultura devărată nu se capătă, ci se cucerește. Adevărul ei se constată și se plătește cu o experiență pe pielea proprie" (*Observații de bun simț asupra culturii*, *Viața românească*, nr. 4/1924). Idealul culturii ca experiență a ființei umane este netăgăduit una din sugestiile operei lui Ralea însuși. Iar „a exista intens în mod real, — notează el altundeva — înseamnă înainte de toate a fi sincer, înseamnă a exprima adecvat o parte a specificității tale individuale. /.../ Totul se reduce la a fi sincer, adică a exprima fără deviațiuni, fără alternări care vin prin sugestie de la mediul social, o anumită specificitate individuală. Sinceritatea, adică unitatea între fondul sufletesc și expresia sau realizarea lui, e baza seriozității" (*Filosofia seriozității*, *Minerva*, nr. 3/1928).

Că Mihai Ralea, omul care n-a disprețuit jovialitatea cordială și umorul, care a iubit rîsul și nu pedanteria încruntată și severă, a avut mai presus de orice *această* seriozitate ni se pare mai mult decît evident. De aceea îl citim și-l vom citi mereu pe gînditorul Ralea: nu numai pentru adevărul convingerilor filosofice și pentru noblețea opțiunilor și atitudinilor sale ideologice și culturale, dar și pentru accentul de sinceritate și de pasiune cu care și le-a asumat, făcînd din ele nu doar simple propoziții teoretice sau argumente ale rațiunii, ci și, sau mai cu seamă formele de existență și justificare ale unui suflet generos și mare.

Martie 1989 FLORIN MIHAILESCU

CU PRIVIRE LA EDIȚIE

Cu volumul de față se încheie reeditarea operei de gînditor și eseist a lui Mihai Ralea, anterioară lui 23 August 1944, dată de răscruce după care și în activitatea sa vor apărea o serie de elemente noi marcînd intrarea într-o altă perioadă de evoluție ideologică și creatoare. Notele de călătorie își vor găsi locul în următorul volum, care va cuprinde de asemenea într-o *Addenda* și cîteva texte rămase din diferite motive pe dinafară, sau descoperite ulterior.

Scrierile din prezentul volum se grupează în două secțiuni principale și anume aceea alcătuită din studii și eseuri pe teme generale și alta, mai cuprinzătoare, care ilustrează cugetarea polemică și militantă a lui Mihai Ralea în legătură cu unele probleme cardinale de filosofie a culturii și a civilizației europene și românești.

Am omis din sumar un singur eseu, cel intitulat *Definiția omului* și apărut în *Viața românească*, nr. 7-8/1928, pp. 78-98, întrucît primele sale două părți (din trei) au fost reluate aproape identic de autor în capitolul cu același titlu din *Explicarea omului*, iar a treia a fost reformulată și amplu dezvoltată în aceeași lucrare.

Secțiunea de recenzii cu care se încheie volumul de față cuprinde texte care privesc atît compartimentul psihologiei, cît și acela al filosofiei, încît ea trebuie văzută ca un complement al ambelor ultime volume (6 și 7).

În vederea recuperării tuturor textelor lui Mihai Ralea, rezultate din eventuale colaborări întîmplătoare și disparate, texte pe care intenționăm să le includem în *Addenda* volumului următor, vom fi profund recunoscători acelora care vor dori să ni le semnaleze, fiind vorba desigur de indiferent ce domeniu de activitate (critică și teorie literară, eseistică de orice natură, gîndire și atitudine politică, sociologie, psihologie, filo-

sofie etc.), dar pentru moment numai din perioada care se încheie la 23 August 1944.

Volumele 6 și 7 apar împreună, din rațiunea înrudirii lor de conținut (psihologie și filosofie), dar și pentru a permite cititorului să urmărească mai ușor dintru început interferența unor teme de reflecție și cercetare, precum și orientarea soluțiilor lor din variate perspective și pe diferite planuri. În felul acesta, coerența personalității lui Ralea se va desprinde cu siguranță mai bine.

Fl. M.

I. STUDII ȘI ESEURI DE FILOSOFIE

IDEEA DE TIMP ÎN CONȘTIINȚA MODERNĂ

REFLECȚII ÎN MARGINEA LUI EINSTEIN ȘI BERGSON

Un dramaturg francez contemporan, H, Lenormand a plăzmuit, într-o piesă a sa, *Le temp n'est qu'un songe*, ipoteza că toate eveminentele existenței s-ar produce simultan. Contemporanii cu trecutul cel mai îndepărtat, eroii săi își cunosc, pînă în adînci amănunte, destinul cuprins în desfășurarea viitorului. Problema aceasta, care a preocupat pe Eminescu în *Sărmanul Dionis* și care l-a făcut pe marele Kant însuși să declare că timpul e cea mai subiectivă din formele „a priori" ale sensibilității, nu e o fantezie răsărită din mintea cîtorva cugetători moderni. Ea tinde să devie o realitate de toate zilele. Bineînțeles nu sub forma simultaneității. Această idee presupune un proces de abstracție și de imaginație complicată pe care nu-l vom găsi în trecut. Ideea sucesiunii evenimentelor și mai ales obiectivarea ei e o apariție relativ recentă.

Oamenii n-au perceput întotdeauna schimbarea din natură, din ei sau din societate. Mentalitatea lor era statică. Eternitatea trebuia să repete într-o exasperantă monotonie aceleași clișee, aceleași legi inexorabile. Puține mărturii antice ne arată o concepție dinamică a universului. S-ar putea cita, printre gînditori, desigur, pe Heraclit. Dar Heraclit era un filosof și ceea ce gîndesc filosofii ajunge abia după secole în mentalitatea comună.

Existau în antichitate și istorici care însemnau evenimentele în desfășurarea și curgerea lor treptată. Unii din ei aveau chiar sentimentul transformării și-l mărturiseau cu amărăciune sau melancolie. Dar dacă privirea lor era ațintită către trecut, niciodată nu și-au aruncat-o spre viitor. Nu aveau sentimentul că univer-

sul cu legile lui e supus schimbării veşnice. Nu aveau mai ales ideea unui progres treptat, a unei continue ameliorări.

Va trebui să treacă secole pentru ca ideea de progres să apară. Abia oamenii eleganţi şi fericiţi ai secolului al XVIII-lea, pentru care viaţa era o continuă desfătare, au proiectat mulţumirea lor în viitor, visîndu-l în continuă perfecţionare. Pentru un Condorcet sau Turgot, genul omenesc e îndreptat fatal către progres, fiecare epocă aducînd o nouă achiziţie de fericire şi perfecţiune. Pe urmă a venit evoluţionismul sub diferitele forme ale sec. XIX.

De cîteva decenii însă, noţiunea timpului se afirmă din ce în ce mai fundamentală pentru spiritul nostru. O mulţime de directive, pornite din colţuri diferite, se reunesc într-un mănunchi din ce în ce mai complex, dar mai unitar.

În primul rînd, istorismul. Ştiinţele acestea despre trecu s-au furişat, oglindind o trebuinţă a minţii noastre, peste tot. Nu numai că au măsurat şi au evidenţiat vicisitudinile efemere care schimbă faţa societăţilor, nu numai că au întrebuinţat — ca să o poată spune — metode viguroase şi sistematice, dar au intrat şi în domeniile acelea, care au fost crezute pînă atunci nestrămutate în eternitate. Avem, de pildă azi, o istorie a fizicii şi, ceea ce e mai teribil, o istorie a matematicii. Ni se arată nume că adevărurile acestei ştiinţe au fost căpătate pe îndelete, că s-au format încetul cu încetul din diferite trebuinţe. Ni se arată astfel că adevărurile — nu adevărul — au o curbă de creştere şi decadenţă, cu alte cuvinte o viaţă pieritoare. De aici relativismul modern. Nu mai există adevărul, cu A mare, ci adevăruri; nu mai există dreptate „imanentă", ci diferite dreptăţi, nu mai există frumos, ci frumosuri.

„Le vrai, le beau et le bien" nu ne mai îngrozesc prin maiestatea lor eternă. Fiecare epocă le schimbă, adoptînd ce-i trebuie sau ce crede că-i trebuie, ceea ce e acelaşi lucru.

Progresul ştiinţelor istorice a fost formidabil în ultimul secol. Inexistente la începutul său, aceste discipline au devenit azi un fel de metodologie aproape apriorică a oricărui început de studiu. Nici o ştiinţă n-a avut atît succes. În orice chestie, explicăm, azi,

actualul prin trecut. După acelaşi trecut ne permitem supoziţii pentru viitor. Inducţia modernă e istorică. În relativismul lor adevărurile au ajuns aproape o modă. Nu dezlipim ideea devenirii de nici un fenomen. Dar dacă pentru idealismul german ideea devenirii este o metafizică, pentru conştiinţa modernă, ea a încetat de a fi o dogmă, ea e o ipoteză, un punct de vedere. Dar un punct de vedere devenit o a doua natură a conştiinţei moderne, o categorie a cugetării aproape. Sau mai bine spus poate, ea a devenit o formă a sensibilităţii noastre. Ca urmare a acestei forme în care se modelează realitatea pentru noi, această realitate nu mai poate fi concepută ca ceva dat odată pentru totdeauna, *ea se face, devine*. Categoria, pe care metafizicienii o numesc a existenţei, e înlocuită prin categoria devenirii. Astfel noţiunea aşa de temută de toate sistemele metafizice statice, vrem să spunem noţiunea *timpului*, se furişează pe nesimţite ca factor activ în toate colţurile cugetării noastre. Lucrurile nu mai sînt aduse toate pe un singur plan şi judecate după un singur etalon fix, căci noţiunea timpului diversifică, individualizează, introduce pretutindeni categoria relativului, acolo unde ne plăcea să împlîntăm pe aceea a absolutului. Noţiunea absolutului, conceput ca ceva definit şi fix, e izgonită astfel fără posibilitate de întoarcere din conştiinţa omului modern, al cărui simbol de credinţă n-are decît un singur articol : acela al relativismului universal. Şi, dacă axioma lui Aristot că nu există ştiinţă decît despre universal, sau aceea a lui Platon că „nu există ştiinţă despre ceea ce trece" rămasă * variabilă pentru ştiinţele care operează cu cantitatea pură, ea constituie un postulat prea rigid şi sterp pentru ştiinţele morale [1].

Astfel concepţia absolutului e aproape complet ruinată. Cel care ne-ar vorbi azi de substanţă, inerenţă sau imanenţă ne-ar trezi în minte doar un demodat ton scolastic.

Relativismul modern, care măsoară viaţa adevărurilor, şi-a găsit, alături de istorism, un alt criteriu de

---

* Probabil : rămîne (n.ed.).

[1] D. D. Roşca, *Reflecţii pe marginea unui interview*, *Viaţa Românească*, februar, 1924, p. 201.

evaluare : pragmatismul. E adevărat numai ceea ce e fecund, ceea ce răspunde la o aplicare practică și e confirmat de un succes ca atare. Și cînd necesitatea de aplicație încetează, dispare și adevărul.

Cu fiecare zi *timpul* pătrunde peste tot. De curînd Einstein l-a împlîntat în chiar domeniul științelor care erau considerate ca cele mai imuabile : fizica și matematica. S-a demonstrat acolo, că timpul e, nici mai mult, nici mai puțin, decît o a patra dimensiune a spațiului. Obișnuința noastră de a concepe spațiul sub trei dimensiuni trebuie să înceteze. O nouă noțiune, aceea a „spațiului-timp" a fost elaborată și, în calculele noastre, va trebui să ținem seamă, de acum înainte, și de dînsa.

Nicăieri însă această noțiune n-a căpătat o tratare mai centrală ca în sistemul filosofic cel mai plin de succes astăzi, în sistemul lui H. Bergson.

După cum se știe, marele filosof francez concepe existența într-o veșnică curgere, într-o continuă devenire. „Rien n'est fait, mais en train de se faire" Funcția noastră principală de cunoaștere, inteligență, adaptată mai ales nevoilor acțiunii, nu poate prinde pulsul acesta de veșnice transformări ale realității, decît tăind din ea porții detașate pe care le studiază izolat. Dar acest mod de cunoaștere e arbitrar. Existența e într-o continuă curgere. Analiza spațială, cantitativă nu-i convine. Schimbarea permanentă nu poate fi exprimată matematicește. Ea nu poate fi redată decît prin intuiție, care singură ar fi capabilă să prindă ritmul transformării. Dacă materia inertă poate fi analizată după categoriile inteligenței, lumea interioară, psihică depășește puterile de comprehensiune ale acesteia. Viața sufletească intră în categoria timpului. Caracteristica ei e durata și nu extensia. De aici libertatea ei creatoare. Viața e și ea asemenea sufletului. Și ea nu poate fi prinsă decît sub criteriul timpului. Elanul vital în tendința lui generoasă descrie o curbă veșnic alta.

Uniformitatea e o invenție practică a inteligenței. Ea nu există nicăieri. De aici dualismul cunoașterii, de aici dificultatea percepției juste a existenței. La baza cosmosului trebuie recunoscută *schimbarea* și măsura ei, care e *durata*. Facultatea care le poate reda nu poate fi alta decît intuiția.

Indiferent de adevărul doctrinei bergsoniene, ea nu e mai puțin simptomatică. Tendințele ei generale se reduc la un fel de „pan-temporalism", la o viziune metafizică exclusivă a timpului, cu caracterele sale de durată și de schimbare. Dar dacă e adevărat că un sistem filosofic nu poate apărea izolat de ambianța sa spirituală, bergonismul nu face decît să teoretizeze într-un sistem o stare de spirit mai generală.

Ca și relativismul, istorismul sau evoluționismul, el traduce necesitatea mentală generală, care constă în a introduce din ce în ce mai mult, în toate judecățile noastre despre lume, ideea timpului.

Febra modernă de activism, schimbarea mai mult decît periodică a valorilor, succesiunea efemeră a modelor de tot felul, necesitatea mereu crescîndă de a recunoaște originalitatea ca o valoare în sine, constituie un mediu moral, în care noțiunea timpului e centrală. Americanismul, industrialismul, adaptările iuți și improvizate, nevrozitatea contemporană ne obligă să părăsim din ce în ce mai mult concepțiile despre absolut. Conștiința modernă e obligată să împrumute în interpretările ori lămuririle sale ajutorul ideii de durată. Einsteinismul ori bergsonismul traduc tocmai această trebuință, devine aproape morală. Sub ruinele geometriilor care cad, trebuiesc căutate mai întîi cerințele sufletești ale vieții moderne.

II

Cînd constatăm că timpul se bucură de o importanță specială în structura cugetului actual, nu înseamnă că formația lui nu e mai veche. Primitivul ca și copilul îl cunosc. Există elemente în construcția noastră psihică care-l presupun. Tot ce se întîmplă în viața noastră vegetativă ori sufletească se desfășură după legea ritmului. Respirația și circulația în primul rînd. Oscilațiile atenției, tensiunea psihică, intensitatea senzației au urcușuri și scoborîșuri mai mult or mai puțin regulate. Între momentele succesive ale acestui ritm, subiectul a trebuit să perceapă porțiuni de durată. Pe de altă parte, aprecierea kinestezică între un efort făcut și realizarea rezultatului său e susceptibilă de o apreciere

în durată. Toate comparațiile senzoriale pot duce la percepția timpului. Între zgomotul sau lumina trăsnetului și prăbușirea lui există o distanță în timp pe care o percepe oricine.

Alături de aceste date psiho-fiziologice, o serie de atitudini biologice de adaptare duc la formația recepției de durată. Printre altele, trebuie amintit în primul rînd *așteptarea*. Cînd un animal își pîndește în tufiș prada care întîrzie, interesul său în creștere măsoară instinctiv timpul pînă cînd ea va fi în fața lui. Cînd așteptăm să ne vie rîndul la o vizită medicală, sau cînd la o întîlnire dată persoana așteptată întîrzie, măsurăm în permanență curgerea timpului. Interesul ne face să lungim sau să scurtăm percepția subiectivă a duratei. Tot el trebuie să fie la baza distincției pe care o facem între epocile timpului : trecut, prezent, viitor. Aceste trei momente nu sînt decît nerăbdarea febrilă a interesului nostru. Ceva care ne interesează intens ne absoarbe într-atît atenția încît ne conformăm cu el, credem în existența lui, la care participăm și cu care facem una. Acel obiect sau moment e, pentru noi, *prezent*. Actualitatea e gradul cel mai intens al interesului nostru. Din contra, un obiect *trecut* sau absent ne interesează mult mai puțin. El nu stimulează atenția noastră, atît încît să ne indentificăm cu el. Importanța unui eveniment trecut e totdeauna mai mică. De aici necesitatea de a micșora importanța unui serviciu pe care un prieten ni l-a făcut în trecut și aceea de a mări importanța unui prezent. Ceea ce prezintă minimum de interes e domeniul viitorului. Ceea ce trebuie să vie e ceva imaginativ, închipuit. Interesul nostru pentru astfel de posibilități e foarte scăzut. Viitorul e mai mult ori mai puțin asimilat utopiei.

Ceea ce e viitor iese din sfera intereselor noastre fiindcă atinge problematicul. Iată cum, atît prin însăși structura sa psiho-fiziologică, cît și prin adaptarea la mediul exterior, chiar omul primitiv ajunge în mod firesc la ideea de timp. Nu ne gîndim aici însă la percepțiunea elementară de durată, indispensabilă în orice act de adaptare la lumea exterioară. Vorbim de accepția obiectivă a noțiunii de timp, de timpul ca factor rațional de acțiune, de conduită.

După toate cercetările de psihologie comparată, punctul de vedere genetic se impune azi în psihologie. Toate

funcțiile sufletești nu au apărut deodată și nici sub aspectul sau structura pe care o au azi. Ele s-au format treptat, cerute de condițiile vieții. În această privință, avem o mulțime de motive să credem că ideea de timp e o apariție tîrzie. În orice caz, ea e posterioară ideii de spațiu. Și e firesc să fie așa. Necesitatea cea mai urgentă a conduitei în mediul exterior e mișcarea pe diferitele puncte ale extensiunii. Diferența între animal și plantă e că cel dintîi se poate deplasa ca să-și adune mijloacele de existență. Avantajul mișcării care permite adaptări mai variate presupune o întindere și o cunoaștere a acestora. De aceea, printre primele conduite, copilul învață să se orienteze în spațiu ; de aceea au apărut geometriile, stabilind cele trei dimensiuni de care au nevoie, de aceea au apărut mai tîrziu filosofiile care au construit o noțiune uniformă și infinită a spațiului. Nu același lucru s-a întîmplat cu timpul. Experiența exterioară nu-l cerea în mod imperios. Desigur că o adaptare mai complexă, mai adecvată îl presupune. Dar una simplă, se poate dispensa de el. Dovadă sînt toate sistemele filosofice simultaneiste, sistemele bazate pe ideea unei substanțe unice, filosofiile panteiste ori inspirate de ideea absolutului, în care totul e dat de la început, în care nici o schimbare nu intervine între elementele componente. Această stare de spirit, dacă se poate spune anti-temporală, o oglindesc mai ales marile concepte metafizico-religioase, pe care le-au formulat religiile orientale. Totul e predestinat încă de la început de o divinitate care conține, în însăși ființa ei, tot ce există.

Afară de aceasta, timpul e o experiență psihică interioară. El se formează în ritmul cenesteziei. Are perfectă dreptate Bergson, cînd arată că fenomenele psihice nu se pot exprima decît în durată. Ceea ce e propriu prin excelență naturii psihice e schimbarea în timp. Numai exteriorul e cantitativ ori spațial, sufletescul nu poate fi măsurat la fel. Dar omul descopere foarte tîrziu viața interioară. La început, el e proiectat în afară și nu are ce face cu experiența internă. Toată atenția lui e obiectivă. Subiectivitatea nu vine decît atunci cînd se formează eul sau personalitatea. Încetul cu încetul, pe măsură ce-l descopere în el, omul încearcă să utilizeze timpul la adaptarea externă. Îi aplică atunci măsurători

cantitative și-l exprimă în formule spațiale, adică substituie ceea ce cunoaște mai de mult la ceea ce descoperere recent.

Ceasornicul și calendarul sînt pînă azi singurele mijloace de obiectivare a duratei. Aceste instrumente însă, pe al căror cadran timpul e împărțit în porțiuni egale de întindere, nu sînt decît ajustarea unui limbaj spațial la un fond temporal. *Faptul că nu s-au găsit încă pentru percepția duratei simboluri de exprimare proprie și s-a recurs la instrumentele spațiale dovedește recența ideii de timp în istoria sufletească a omului.* Timpul e apanajul vieții interioare fiindcă n-am lucrat de ajuns * cu el.

Alte observații vin să întărească această constatare. Că timpul e un instrument incomod se poate vedea din faptul că, pînă la Einstein, toți fizicienii au preferat să-l evite, adoptînd metoda cantitativă matematică, prin excelență spațială, dar care elimină cu desăvîrșire durata.

Distincțiile de calitate, de schimbare n-au pătruns decît instanțele morale, care, tocmai din această privință, sînt considerate ca discipline lipsite de rigurozitate, iar adevărul lor primit sub beneficiu de inventar.

În concepția noastră științifică, încă pînă azi, ceea ce se schimbă nu poate fi ceva sigur, adevărat. Iar în concepția populară trecător și fals sînt noțiuni sinonime. Cuvîntul efemer are un înțeles peiorativ și nimic nu întrece în dispreț adevărul de scurtă durată a modelor, a curentelor trecătoare. E de ajuns să intervie timpul într-un proces oarecare, pentru ca să-l degradeze. Pentru noi timpul e o non-valoare, fiindcă nu sîntem încă deprinși cu dînsul. Nu-l putem utiliza adecvat, făcînd din el un instrument docil de acțiune, așa cum e spațiul, cucerit și asimilat definitiv de geometru, fiindcă n-am lucrat în deajuns cu el. De aceea ne comportăm cu stîngăcie în durată și, cînd complicațiile ei ne împiedică, preferăm să o eliminăm printr-un artificiu oarecare de metodă matematică.

Ceea ce e sigur e că nu-l posedăm încă, îmblînzit, domesticit, așa cum e întinderea. Surprizele și contin-

* În *Scrieri din trecut*, vol. III (1958), p. 47, M. Ralea a adăugat aici cuvîntul „obiectiv". (n. ed.)

gențele lui ne descurajează și ne încurcă. Un exemplu empiric ne poate lumina și mai bine. Una din cele mai maleabile calități ale spațiului e *reversibilitatea*. Putem face o plimbare de o sută de metri ca să căutăm o adresă oarecare. Dacă din greșeală am trecut de dînsa, ne putem întoarce înapoi ca s-o găsim. Dacă și de data asta n-am găsit-o, putem reveni încă o dată, pînă cînd, aflîndu-ne exact în fața ei, ne oprim. E o minunată facultate aceea care ne permite, după atîtea dibuiri, o adaptare așa de justă, așa de suplă. Strămutați-vă acum cu gîndul în timp. Acolo reversibilitatea nu e posibilă și un moment scăpat din vedere e pierdut pentru totdeauna. Nimeni nu se poate întoarce înapoi în timp, nimeni nu-și poate permite în durată plimbările pe care le făceam adineauri în spațiu și care ne permiteau o așa de strictă ajustare la realitate sau la mobilul căutărilor noastre. Timpul e ireversibil : iată ceea ce-l face extrem de greu adaptabil. Nu ne putem plimba prin el, fiindcă curba sa nu duce decît înainte, niciodată înapoi, e predestinat într-o monotonă curgere pe care o parcurgem cu fața înainte, fără dreptul de a privi în urmă.

Există totuși remediu și la această stare de lucruri, există memoria care ne permite și excursii înapoi. Dar cît de imperfecte sînt aceste peregrinări ! Orice distanță în spațiu poate fi exact parcursă înapoi. Dar în timp, în memorie ?

O bună parte, cea mai mare parte a amintirilor dispar din sufletul nostru sau sînt cu greu rememorate. Avem atunci nevoie de semne obiective ca să le fixăm și recurgem la scriere, la documente. Dar putem oare nota tot conținutul nostru sufletesc, fără să scăpăm nimic din el ? Desigur că nu. Iată de ce istoria apare așa de tîrziu. Starea ei actuală, imperfecția de care suferă ne arată tocmai dificultatea cu care ne orientăm încă în timp, greutatea de a acorda și timpului, această formă „a priori", mezină a spațiului, reversibilitatea și celelalte comodități de adaptare. O serie de condiții ale vieții moderne fac însă din ce în ce mai posibilă întrebuințarea pragmatică a timpului. De aici simptomele pe care le constatasem mai sus, în compoziția conștiinței moderne.

III

Predilecția pe care epoca actuală o arată pentru noțiunea timpului e simpla constatare a unui fapt. Toate manifestările spirituale contemporane o indică. Se naște atunci o întrebare legitimă: care e motivul ce favorizează o asemenea transformare? Dacă logica omenească s-a putut dispensa atîta vreme de aplicația practică a acestei categorii, care sînt cauzele care o produc astăzi?

Ca să poată fi vorba de percepția timpului, trebuie mai înainte să fie vorba de schimbare. Durata nu se poate măsura decît între două puncte alternante. Numai între vîrfurile a două stări sufletești dominante se poate măsura o scurgere de timp. Dacă această alternanță e veșnic aceeași, dacă ea devine monotonă, percepția se șterge încetul cu încetul și dispare, fiindcă repetiția omoară stările sufletești. Trebuie dar în plus o variație în alternanță trebuie o cantitate mai mare de acte sufletești pentru ca combinația lor să aducă variație. Cînd un individ nu se interesează decît de un număr limitat de fenomene, cînd atenția lui nu e mișcată de un număr mai mare de mobiluri, viața sufletească cade într-o toropeală aproape mistică, în care pulsul schimbării nu se mai aude. Pentru sufletele simple sau mistice, eternitatea, care echivalează cu simultaneitatea, devine starea normală de percepție temporală. De aceea misticii vorbesc în permanență despre absolut. Și viața misticului, fixată la o singură idee, e aceea a ascetului, săracă în evenimente, unică în preocupare.

La fel cu obsedații. Contopirea lor cu obiectul preocupării e așa de completă, încît nu se îndoiesc o clipă de eternitatea lui.

Din contra, sufletele bogate sînt atrase de o infinitate de aspecte. Și fiindcă capacitatea psihică e limitată, atenția lor nu poate consacra decît un foarte scurt timp pentru fiecare din ele. În curiozitatea ei, ea oscilează repede de la unul la altul, provocînd acea variație în alternanță care dă senzația duratei. *Complexitatea e termenul propice în care apare ideea de timp.*

Ne putem acuma întreba dacă există ceva în conștiința modernă care ar putea încuraja astfel de stări sufletești, o serie de condiții favorabile care au apărut azi și care nu existau ieri.

Cînd H. Spencer a afirmat că sensul evoluției merge de la omogen la eterogen, el a observat, desigur, că diferențierea crescîndă e legea generală a vieții, lege aplicabilă și lumii exterioare și vieții psihice. Aceste două serii de realități, cea interioară și cea exterioară, sînt într-un continuu proces de acțiune și reacțiune de adaptare reciprocă. Cu toate deosebirile, cu tot divorțul dintre ele, ele se ajustează de multe ori una la alta. În amîndouă aceste domenii, pe măsură ce diferențierea crește, complexitatea elementelor se afirmă ca un firesc corolar. În afară de noi, pe zi ce trece, ambianța se îmbogățește: descoperiri, invenții nouă, disocieri din ce în ce mai multiple. Progresul tehnic, economic, politic în diferite domenii sînt numai cîteva din aspectele acestei complexități. În lumea interioară, viața se îmbogățește și ea. Încetul cu încetul, se formează nuanțe nouă, sentimente nebănuite, delicateți neașteptate. Rațiunea construiește zilnic sisteme, idei, judecăți nouă. Pînă și percepțiile ori chiar senzațiile se multiplică de la epocă la epocă. Dacă pe timpul lui Homer nu existau decît două sau trei culori, cantitatea lor, astăzi, este cel puțin înzecită. Același lucru se poate spune pentru toate simțurile.

Într-o structură sufletească așa de complexă, nici un element nu se poate transforma în obsesie, nu poate tiraniza echilibrul sufletesc. Din contra, fiecare element nu poate rămîne decît o clipă în cadrul vieții mentale ca să facă loc apoi și celorlalte. Astfel sufletul se transformă într-un caleidoscop care perindează veșnic alte aspecte. O viață interioară bogată nu poate fi unilaterală. Ea trebuie fatal să schimbe veșnic atitudinile.

Gîndiți-vă la sufletul simplu al feudalului care locuia la moșia sa, legat de tradiție, animat de un grup limitat de idei și sentimente, continuînd aceeași funcție socială pe care au făcut-o și strămoșii și la condițiile de existență ale unui individ contemporan care locuiește într-un mare oraș occidental, care exercită de cele mai multe ori mai multe profesii, se adaptează veșnic la circumstanțe variate, se cultivă prin multiple senzații. Ce diferență între percepția timpului la unul și la celalt.

Diferențierea crescîndă a vieții psihice, complicația ei provocată de complexitatea vieții moderne, de urbanism, aventura și nervozitate au adus în sufletul modern preo-

cupare de timp, care sancționează logic nevoia actuală de schimbare.

Acest progresism modern e înconjurat în afară de aceasta și de organizația socială a timpurilor noastre, în special de felul cum se exercită presiunea grupului asupra individului. În societățile primitive, după cum se știe, conformismul e de o rară severitate. Orice abatere de la legea comună e grav pedepsită. E azi un lucru constatat că sancțiunea penală, coercitivă e mai frecventă în astfel de societăți. Codul penal e mai bogat acolo ca oriunde. Individul n-are voie să schimbe nimic : invenția e suprema crimă a primitivului. Pe măsură ce înaintăm însă în scara civilizației, sfera infracțiunilor și deci a pedepselor descrește. Infracțiunile religioase, morale, intelectuale nu se mai pedepsesc. Inventatorii nu se mai persecută, adesea se respectau chiar reformatorii religioși cum a fost cazul lui Luther. Cînd greutățile vieții, provocate de densitatea populației, ajung serioase, cînd invențiile tehnice apar ca să le soluționeze, speranța socială se îndreaptă către acestea din urmă. Invenția nu numai că nu e considerată ca o acțiune de dizolvare socială care trebuiește reprimată, dar grupul social începe să o considere ca salutară. Atunci întreaga atmosferă colectivă devine favorabilă descoperirilor, căutărilor, studiilor, se acordă chiar recompense sociale pentru invențiile utile, originalul devine o valoare, fiindcă societatea e îndreptată către viitor și privește încrezătoare promisiunile progresismului. Constrîngerea socială asupra individului s-a schimbat și ea. În loc de reprimare, din contra stimulare. *Sancțiunile premiale s-au substituit celor penale, iar succesul înlocuiește pedeapsa.* Noutatea, schimbarea sînt veșnic cerute.

E de la sine înțeles că imboldul către noutate, către căutarea veșnică întărește noțiunea de timp și de durată. Viața valorilor devine efemeră și gloria lor trebuie măsurată. Febrilitatea contemporană nu mai poate admite longevitatea idealurilor.

APOCALIPS ȘI HUMOR

Nimic mai inexact decît opinia curentă după care mentalitatea universal tragică în care omenirea cultivată pare a se complace de cîtăva vreme într-o sadică autotortură ar fi rezultatul experienței evenimentelor zguduitoare pe care le trăim. Războiul, revoluțiile sociale, turburările de tot felul sînt simtome, adesea efecte ale unor prefaceri mai adînci. Sîntem ursuzi și încruntați, cobim jalea și prăpădul cu cel puțin două decenii înaintea catastrofelor actuale. Ideea inevitabilității războiului și a revoluțiilor a crescut în sufletul nostru concomitent cu creșterea concepției noastre catastrofice, cu așteptarea noastră intrepidă a unor fenomene destructive fără mîntuire posibilă. Aceste convingeri sînt efecte, nu cauze. Imediat după încheierea celuilalt război mondial, profețiile dezastrelor viitoare au început să curgă în abundență. O. Spengler, mai modest, le-a anunțat numai pentru o parte a planetei noastre : ținutul apusean al continentului european. Blestemele sale ideologice, care ni s-au părut așa de ipocondriace pe vremuri, au fost depășite într-atît de grozăvia vremurilor, încît azi ele ne par inocente viziuni ale unui optimist. Turburarea s-a întins endemic la întrega lume. Și totuși accepția geografică a răului indicată de Spengler era o modestă interpretare a flagelului. După el, încetul cu încetul, gînditorii au început a descoperi prezența tragicului nu numai în anumite epoci istorice, ci chiar în structura și datele existenței. Nu mai era vorba de un „accident", mărginit la un moment sau la un anumit spațiu geografic, reieșit dintr-o rea întocmire, ci o descoperire a mecanismului și a structurii nu numai a naturii omenești, ci a ființei în esența ei.

Literatura filosofică și morală a efectuat o acerbă emulație : aceea de a elimina orice speranță posibilă. Un gînditor părea mai profund cu cît reușea mai bine să închidă toate ieșirile din acest inexorabil impas. Ni s-a demonstrat rînd pe rînd că nu e vorba de împrejurări trecătoare de ordinul evoluției, de un regres de moment, de o limitare cauzală, de un curs viciat al determinismului istoric sau social, de o pervertire remediabilă a sufletului omenesc într-o epocă, de o criză de cultură sau

de organizație, de o eretică tablă a valorilor, ci de o așezare fatală a legilor firii, față de care nu există izbăvire. Viziunea întunecată a unui Schopenhauer în secolul trecut ne apare comparativ acum ca un fel de cochetărie monden pesimistă, picant accent de amărăciune pentru distracția unei lumi care se plictisea de atîta prosperitate.

Cînd o epocă dezgroapă din uitarea trecutului și selectează ca precursor vreun gînditor pînă atunci necunoscut, aceasta nu înseamnă atît valoarea în sine a uitatului scriitor, cît nevoia de a găsi afinități în trecut și deci argumente pentru universalizarea credințelor actuale.

Un curios și semnificativ episod de istoriei culturală europeană în ultimii ani ai timpului nostru a fost dezmormîntarea și ridicarea în slavă, ca un profet, a unui obscur filosof și teolog danez din secolul trecut : Sören Kierkegaard, un fel de Amiel scandinav, suflet neurastenic bîntuit de pustiitoare gînduri, de dezolate isterii ipocondriace, care și-a extins plaga răului său interior asupra legilor universului. Unul din acele suflete zbîrcite de zadarnice chinuri interne istovite în neputință și care aruncă mereu asupra vieții și lumii sumbre imprecațiuni. Titlurile cărților sale sunt caracteristice : *Conceptul anxietății, Tratatul despre desperare, Frică și tremurare.* Originalitatea sa constă în a fi ridicat blestemul la rangul unui sistem metafizic. Lectura e penibilă și induioșătoare ca spovedania unui pacient de sanatoriu. Ea a devenit, într-o lume bolnavă și ea, cartea de căpătîi a gînditorilor europeni care găsesc într-însa oglinda propriilor destrămări sufletești. Iată cîteva mostre, pentru a înfățișa portretul filosofic și moral al timpului :

„Dar desperarea e o categorie a spiritului suspendată pe eternitate și, prin urmare, eternitatea intră în dialectica sa... De îndată ce ne întoarcem de la destinul spiritual pentru a nu vedea în om decît o simplă sinteză de suflet și corp, sănătatea devine o categorie imediată, iar boala sufletului și a corpului categoria dialectică (fundamentală). Dar desperarea e tocmai inconștiența destinului spiritual în care se găsesc oamenii. Chiar cel mai frumos și mai adorabil lucru, feminitata în floarea tinereții, pacea, bucuria și armonia sînt totuși desperare. Ele sînt în adevăr fericire, dar fericirea poate fi o categorie a spiritului ? În nici un fel. În fondul său cel mai

secret, anxietatea care acaparează sufletul e o desperare, desperarea neavînd alt loc de predilecție mai scump decît în sînul fericirii... Astfel cel mai frumos și adorabil lucru, feminitatea în floarea vîrstei e desperare. Oamenii vulgari n-au dreptate astfel să vadă o excepție în desperare, care din contra e regula.“ [1] Și așa mereu pe sute de pagini.

Kierkegaard se menținuse în domeniul teologic și moral și trecuse, cu ajutorul lui Hegel, prea puțin în domeniul ontologic. I-au urmat alții care au explicat prin îngrijorare *(Sorge)* însăși dialectica existenței. M. Heidegger, discipol al lui Kierkegaard și Husserl, face azi ravagii în toată filosofia europeană. „Existențialul“ a devenit categoria primă a speculației filosofice. În afara Germaniei, în Franța o întregă școală (Lavelle, Gabriel Marcel, Le Senne) i s-a consacrat. Cascada imitației snobe a vulgarizat aceste preocupări — dovadă a afinităților elective — pînă în straturile populare ale filosofiei din diferite țări.

Atîta vreme cît aceste concepții ale lumii se mențineau în sferele intelectualității, ele însemnau un simptom puțin generalizat. Dar viziunea tragică a existenței a coborît în lume și a devenit categoria curentă a cunoașterii noastre și o stare de moravuri. Echivalentul popular al lui *„Sein un Zeit“*, opera principală a lui Heidegger, e lectura *Apocalipsului.* De la saloanele snobe și spiritiste, pînă la omul necăjit de jos, domină o atmosferă filosofică și morală care amintește din plin primele epoci medievale. Noțiunile de „damnație“, „păcat“, „mîntuire“ au ajuns puncte cardinale în conversațiile noastre. Se dezgroapă peisaje apocaliptice care elimină pînă și posibilitatea purgatoriului, care ar fi la urma urmei o „învîrteală“ confortabilă.

Condamnarea noastră e definitivă în eternitate. O voluptate sadică, plină de rînjet diabolic reiese din interdicția oricărui liman de ispășire. O trudă de chinuri neistovite ne așteaptă pentru vecinicie. Scenele *Infernului* lui Dante devin condițiile normale ale oricărei vieți oneste. Cine încearcă să evadeze prin niţică bucurie e un trădător, un transfug ce trebuie sfărîmat.

---

[1] S. Kierkegaard, *Traité du désespoir,* p. 83—85 ; *Le concept de l'angoisse,* p. 73 ; *Crainte et tremblement,* p. 56.

Una din temele cele mai favorabile ale vieţii noastre cea de toate zilele e moartea şi problemele ei. Ea şi-a obţinut un rang de frunte în tabla de valori etice şi metafizice. E amestecată în preocupările, în convorbirile noastre. Şi nu de acum, cînd ar fi justificată prin împrejurările pe care le trăim. Această dulce obsesie e mult mai veche. S-au scris nenumărate cărţi şi articole în ultimele decade despre vocaţia morţii la indivizi şi popoare, despre estetica ei, despre metafizica, despre necesitatea şi voluptatea ei.

Cum voia Spinoza pentru filosofie, întreaga viaţă a devenit o meditaţie a morţii. În această privinţă, am întrecut evul mediu. Atunci ipocondria era morală, „acedia" era pedepsită. Dante, în *Infernul* său, rezervase pesimiştilor, *avediosi*, un compartiment în Iad, unde îi punea să înoate într-o groapă cu noroi. Misticii medievali considerau suferinţa benevolă ca venind de la diavol.

O altă categorie oarecum încrustată în existenţa noastră e aceea a tragicului —, moartea fiind considerată ca o izbăvire, adică o soluţie facilă, agreabilă, o formă egoistă şi eudemonică. Tragismul firii e din contra hotărîrea eroică de a trăi în perpetuu necaz, în tortură nesfîrşită. Tineretul, în plină splendoare, se dedică entuziast acestei cariere de maledicţiune. Tristeţea a devenit un criteriu estetic: filme, cărţi, piese de teatru nu ne plac decît dacă sînt tragice. E frumos numai ce e întristător. Rîsul a îngheţat pe buze. Se rîde searbăd. Omenirea s-a complăcut ani de-a rîndul în cultivarea sentimentelor catastrofice. Cartea de căpătîi a multora a fost *Apocalipsul*. Poate că negre presimţiri agitau sufletul profeţilor. Au prezis şi au aşteptat biblice dezastre. Şi se poate spune că au fost serviţi după plac.

Dar n-a fost totdeauna aşa.

I

Secolul trecut a fost secolul rîsului. S-a rîs în toate felurile: gras, bonom şi trivial, sănătos şi bestial în felul lui Rabelais; copilăros şi burlesc cu Labiche; batjocoritor şi bufon cu Courteline; fantast şi lunatec cu Laforgue; ironic şi indulgent cu Anatole France; grotesc şi amar cu Daumier; uşuratec şi petrecăreţ cu opereta

lui Offenbach. Toate timbrele, toate tonurile, toate stilurile de glumă. S-a rîs copios, s-a rîs în toate felurile. Comicul e, evident, vechi de cînd lumea. Grecii antici rîdeau cu poftă, deşi nu le lipsea nici simţul fatalităţii. Evul mediu, ca şi noi, n-a putut, n-a ştiut să rîdă. Au apărut pe urmă farsele şi comediile de bîlci, spectacolul de „Guignol", „comedia de l'arte", circul şi în fine marii comici ca Molière, Goldoni, Shakespeare, Holberg, Beaumarchais şi Marivaux, pentru lumea mai subţire. Omul îşi căuta de treburi şi în aumite ceasuri ale zilei ori ale săptămînii rîdea ca să se destindă şi să se distreze. Comicul a fost mai ales o distracţie, o recreaţie, între preocupări serioase şi grave. Omul şi-l administra ca antidot, din nevoi de contrast şi de relaxare.

În veacul trecut rîsul n-a mai cunoscut această inocentă întrebuinţare. Mai întîi, s-a extins enorm cîmpul obiectelor vizibile.

Clasele sociale: burghezul îmbogăţit ca şi boemul sentimental, visătorul ca şi negustorul lacom, bărbatul înşelat, femeia naivă, nobilul arogant ca şi ţăranul primitiv. Majoritatea profesiilor: avocatul chiţibuşar, medicul pedant, farmacistul şi dentistul, poetul declamator. Viaţa cu situaţiile ei complicate de „qui pro quo", cuvintele şi jocurile lor, caracterele omeneşti de la ipocondru la vanitos şi de la avar la aventurier, totul era materie de exploatat pentru a stoarce stări umoristice.

Genuri noi au apărut: caricatura, opereta, vodevilul, gazeta umoristică, comedia bufă, cabaretul cu şansonieri, parodia, music-halul. Batjocura se aplica oricînd şi oricui. Dar mai cu predilecţie s-a rîs de două categorii de aspecte: de cele grave, solemne, sacrosancte şi de cele naive şi de bună credinţă.

Cine a asistat vreodată la revistele ori la cîntecele umoristice ale „cabaretelor" pariziene, imitate la Viena, la Berlin ori la Londra, a fost adesea surprins de imensitatea înjosirii prin comic la care erau supuse toate figurile istoriei, de la Jeana D'Arc la Clemenceau, trecînd peste Napoleon şi Ludovic al XIV-lea, transformaţi în personaje groteşti de parodie. Iar vodevilul de tip Meilhac şi Halévy, Courteline sau Tristan Bernard ne făcea să rîdem fără cruţare mai ales de oamenii naivi, puri, de bună credinţă, încurcaţi în nesfîrşite aventuri din cauza nevinovăţiei lor intelectuale. Secolul trecut a

1736

avut dispreţul, aproape oroarea naivităţii pe de o parte, a gravităţii pedante pe de alta. S-a combătut cu alte cuvinte, prin sancţiunea ridicolului, seriozitatea sub orice formă, tendinţa de a pătrunde adînc în esenţa fenomenelor. Simpatia mergea către relativ, către superficial şi trecător, deci către uşuratec, antipatia către absolut şi permanent. Secolul trecut a fost din cele mai ateiste epoci, fiindcă îşi bătea joc de orice, fiindcă desfiinţase funcţia respectului, adică esenţa oricărei religii : diferenţa între sacru şi profan.

Ceea ce a dominat în literatură şi filozofie s-a coborît apoi în moravuri, gluma şi zeflemeaua devenind instituţii.

Rîsul veacului trecut se deosebeşte de acela din alte timpuri nu numai prin creşterea lui enormă, printr-o mare diferenţă de grad, dar şi prin aceea *că el devine o concepţie despre viaţă*. Comicul e o atitudine etică şi o formă de cunoaştere. El înseamnă întîi un fel de pozitivism, un mod de a trata lucrurile aşa cum sînt, fără a ne încurca cu pătrunderea cauzelor ori structurii lor mai adînci. E o frunzărire diletantă şi superficială a aspectului exterior şi fenomenal al lucrurilor. E un fel de frică de a intra adînc în înţelesuri, de a lua în serios sensuri, care, pricepute, ne pot duce la grave dezamăgiri. E o formă de „carpe diem", deci un scepticism care se apără de surprize dureroase. Ironia, spiritul, ne invită să preferăm a rîde, ca eroul lui Beaumarchais, spre a nu fi siliţi să plîngem. Se părea mai prudent şi mai sănătos ca oamenii să rîdă unii de alţii decît să se încreadă, să se stimeze sau să se iubească. O atitudine de relativism fereşte de multe dezamăgiri.

Aşadar, pe cînd vechiul burghez de pe timpul lui Molière se repauza din cînd în cînd rîzînd, cetăţeanul secolului trecut s-a dat la un fel de sabat de sarcasm, la o orgie de zeflemea şi glumă, interpretînd după coordonate comice toată existenţa.

Cum a fost posibilă această atitudine ?

A ajutat mult faptul că oamenii trăiau bine, în plină prosperitate. Nu erau necăjiţi şi grijulii. Aveau bună stare materială datorită industrializării şi rentelor coloniale şi aveau şi timp de pierdut. Veselia e rezultatul securităţii materiale cîştigate şi a lenei. În clasele superioare ale societăţii, se înfiripase o civilizaţie calitativă

foarte subţire. Fenomenele de tragic, cu cortegiul lor de moarte, de suferinţă, de luptă, de prăbuşiri, repugnă unei stări de civilizaţie rafinată. Ele ţin de o epocă epică, primitivă, cînd ciocnirile violente, zdrobirile de vieţi sînt mai gustate.

Dar mai era altceva. Comicul e strîns legat de o *întocmire individualistă a vieţii*. În ordinea cunoaşterii, comicul se fundează pe întîmplare, pe hazard, pe fenomenul imprevizibil care scapă înlănţuirii unei ordini naturale a lumii. După cum se ştie, în genere comicul reiese din reducerea bruscă la nimic a unei valori pretenţioase. E neantul care urmează unei aparenţe de valorificare. Un om, un gest, o situaţie, care se umflă în mari pretenţii şi care după aceea pe neaşteptate se reduc la zero, ne fac să rîdem. E, după cum s-a observat, o încordare care se rezolvă într-o uşurare rapidă. Adică ceva care capătă un rezultat neaşteptat, imprevizibil. Pe scurt, o surpriză care iese din ordinea normală a lucrurilor. Dar aceasta intră în domeniul discontinuismului, nu al determinismului.

Determinismul el însuşi e o concepţie individualistă, atomistică a lumii. E o succesiune de influenţe a două momente oarecum autonome. E o *morcelare* a existenţei în unităţi care acţionează şi reacţionează. Nu poate fi vorba aici de substanţe uniforme ori de existenţe antologic determinate. Aşadar principiul cauzalităţii e el însuşi un început de individualizare a universului.

Dar cînd determinismul deviază în discontinuism aşa cum s-a întîmplat la sfîrşitul secolului trecut, individualismul diferenţiat ajunge la dezvoltarea sa maximă. Comicul e, cum am văzut, de domeniul discontinuismului.

În ordinea etică, individualismul se leagă de comic prin atitudinea de superioritate şi dispreţ pe care acesta din urmă o conţine. Rîsul e o sancţiune socială a omului care se crede superior şi care, ca atare, îşi îngăduie să rîdă de alţii. A rîde înseamnă a păstra distanţa, a privi oamenii şi lucrurile de sub tine ca nimicuri, a le subestima în fleacuri : atitudine prin excelenţă individualistă. Comicul presupune diferenţieri de ordine socială şi culturală care permit ca unii să ironizeze sau să batjocorească pe alţii. Într-o societate ai căror membri ar reprezenta valori egale, comicul n-ar fi posibil. Creşterea

pînă la hipertrofie a orgoliului, a megalomaniei, cu alte cuvinte, sporirea enormă a individualismului așa cum s-a efectuat acum un veac, a mărit proporțiile formelor comice pînă la proporțiuni monstruoase.

II

Blestemele și amenințările cu o ordine tragică a lumii au început încă de pe la jumătatea a doua a secolului trecut. Pe urmă, către sfîrșitul acestuia, ele au devenit deosebit de frecvente. Ce se întîmplase între timp în structura lumii ?

Starea economică și socială a continentului nostru începea să se dezechilibreze. Rentele coloniale nu mai dădeau aceleași rezultate. Crizele de supraproducție se urmau periodic cu o precisă regularitate. Noile continente luaseră locul Europei în ordinea progresului. Masele ridicate la oarecare conștiință se afirmau peste tot revendicîndu-și drepturile. Primele presimțiri negre se anunțau. Încordarea lua locul desfătării blînde de altădată. O lume bogată, care mai înainte însemnase o necesitate, se transformase acum în consumatoare exclusivă de plăceri. Goana după confort devenea singura etică. De obicei, în asemenea epoci, în plină fericire, unii oameni cu vocații telepatice încep să vadă negre prevestiri și să le împărtășească și altora.

Așa au sunat altădată, în plină desfătare romană, glasurile profeților. Căci lumile prea sătule ca și oamenii care mănîncă mult seara au de obicei coșmaruri. Dar nu erau numai visele urîte care turburau liniștea beatipossidenti-lor. Formula individualistă a societății ajunsese să-și trăiască propriile ei mizerii. Desprins, în deplina libertate, de familie, de religie, de corporație, omul veacului era groaznic de singur. Lipsa de încadrare îl lasă în cea mai desăvîrșită solitudine. Cei mai mulți din oameni se mistuie într-o cumplită neurastenie a singurătății. A început acum două, trei decenii, în lumea gînditorilor și a reformatorilor practici, o luptă acerbă pentru găsirea unor sisteme care să încadreze omul. Pe de altă parte, spiritele privilegiate, elementele de „elită", obișnuite cu desfrîul libertăților totale de gîndire și de acțiune, începeau să manifeste grave îngrijorări față de

noile reforme, ajutate pretutindeni de invazia colectivă a maselor în viața popoarelor. Astfel unii voiau încadrare ca să scape de singurătate, alții aveau oroarea încadrării ca să nu-și piardă prerogativele pe care secolul trecut le rezervase rarelor personalități. Dezadaptare dublă și contradictorie, caracteristică vremurilor de tranziție și care crease două serii de victime opuse. *Tragicul timpurilor noastre e rezultatul unui dezechilibru între o încadrare maximă și una minimă.* Subsumarea insului în colectiv le apare unora ca excesivă, altora ca insuficientă. Între solitudinea individului și anihilarea lui, între desperarea izolării și groaza de contopire, se găsesc toate formele tragicului contemporan.

Trebuie recunoscut însă că tendința dominantă a fost remedierea primei insuficiențe. Protestul contra exagerărilor individualismului a fost pe primul plan. Criza individualității și triumful maselor a creat primele victime. O formă de tragic a ieșit astfel din amurgul supraomului. *Götterdämerung* de azi e tragedia încadrării. Amenințat în libertatea sa de voință și creație, supraomul, eroul a devenit un ipocondru, care nu mai crede în puterea sa magică, ci vede pretutindeni fatalism și asimilare. Noțiunile de soartă, destin, fatum, intră drept componente ale acestei concepții. Nietzsche, Stirner, Ibsen, Barrès au descris peripețiile acestui fel de tragic. Kierkegaard *(Traité du desespoir*, p. 99) a emis nenumărate ieremiade față de contopirea eului concret în lumea posibilului. Drama absorbirii, a asimilării a fost însă relativ mai rară decît necesitatea de a scoate individualul din izolarea lui, repunîndu-l în legătură cu lumea înconjurătoare.

Toate sforțările gîndirii filosofice actuale s-au îndreptat către relațiile care depășesc, care transced omul Toate tind către înglobare, către ideea de totalitate, către umplerea abisurilor ce despart pe om de lumea exterioară, toate de caracter net realist, toate tind către obiectivitate.

Iată, de pildă, fenomenologia, care a avut un așa de răsunător succes. Luptînd contra psihologismului, istorismului și contra relativismului, a recomandat pipăirea directă a esențelor, a prototipurilor platoniciene din fenomene. Dar prin aceasta ea a manifestat un caracter net antiindividualist.

Iată structuralismul, care opune atomismului părţilor realitatea totalităţii. În fine, renaşterea aşa de neaşteptată a ontologiei, părăsită de filosofi de la Hegel încoace, aşează pe om (*recte* individualitatea) înăuntrul existenţei, stabilindu-i raporturile determinării sale. Renaşterea ontologică e sforţare de depăşire, de prelungire a fiinţei individuale în afară.

În special, problema ontologică a indicat o serie de imposibilităţi, de dileme, care situează problema individualizării în diferite aspecte tragice.

a) *Tragicul opţiunii* înfăţişează forma cea mai importantă a tragicului ontologic.

Alternativa între posibil şi real, între general şi determinat formează poate boala mortală a sufletului contemporan. A alege înseamnă a te limita, a te îngrădi, a te împuţina. A paria pe o singură realitate din toate cele posibile, înseamnă a renunţa la bogăţia infinitului pentru o trecătoare şi meschină situaţie caracterizată. „Opţiunea e lucrul din lume care seamănă cel mai mult cu o sinucidere" — spune un filosof contemporan (W. Iankelewitch). Iar Hegel a afirmat de mult că determinare înseamnă negaţie şi deci moarte. În adevăr, nu mor decît lucrurile precizate. Şi totuşi dialectica firii merge către predicaţiune, adică către precizare. Nimeni nu poate suporta mereu fantomele, vagi transparenţe ale infinitului. Fiecare vrea ceva ferm, concret, exact. Dar a alege „ceva" înseamnă a te sărăci, renunţînd la toate celelalte posibilităţi. A afirma ceva înseamnă a nega restul. „Alternativa cea mai tragică e a te hotărî ori pentru infinit care e inexistent, ori pentru existenţă care e finită. Opţiunea, actul alegerii e promoţie de existenţă, dar şi suprimarea speranţei. Orice lucru ales ori afirmat implică negarea tuturor celorlalte. Infinitul nu e actualitate, iar actualitatea nu e infinită. Ce valorează mai mult : totul care nu e nimic, sau acest lucru care nu e tot ? Cel mai puternic, e acela care poate să se răzbune şi nu se răzbună, care poate iubi şi nu iubeşte. Tot e posibil atîta cît nimic nu e promis, atîta cît hotărîrea noastră n-a deflorat imensitatea viitorului. Voinţa se obţine capitalizînd posibilităţile" [1].

---

[1] W. Iankelewitch, *L'alternative*, p. 5.

Omul simplu, ca şi animalul care e fascinat extatic de prezent, de actualitate, de o singură dorinţă, nu cunoaşte chinurile acestei alternative în opţiune. Dar omului modern, căruia i se deschid atîtea perspective, a cărui viaţă de conştiinţă e aşa de bogată, îi e enorm de greu să aleagă. El stă atîrnat tragic între posibilităţi şi realităţi şi moare ca măgarul lui Buridan.

A fi ceva înseamnă a nu fi tot restul ; a fi într-un loc sau într-un moment înseamnă a fi absent în toate celelalte. Trăim cu toţii în spaţiul nostru strîmt şi în clipa noastră trecătoare cu nostalgia ubicuităţii şi a eternităţii.

„Reflexia oamenilor se agaţă totdeauna de micile noastre diferenţe — astfel ea nu înţelege nimic din această sărăcie, din această îngustime care e pierderea eului atunci cînd se închide în limitat, cînd în loc de un eu el nu devine decît o cifră, o repetiţie în plus a unui etern zero". (Kierkegaard). Maurice Barrès se plînge undeva de imposibilitatea de a gusta *în acelaşi timp* deliciile vieţii de călugăr, de politician, de amant şi de speculator la bursă. Şi fiecare dintre noi suferă de a nu putea trăi mai multe existenţe deodată, fiecare are dor de alte existenţe. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît creşte diviziunea muncii şi specializarea profesională. Omul antic, omul Renaşterii, omul sec. XVIII erau oameni mai compleţi. Noi tînjim după atîtea elemente sufleteşti care s-au chircit prin neîntrebuinţare.

b) *Tragedia timpului*. La durerea opţiunii, adică la individualizarea actului şi la aceea a individualizării persoanei, se adaugă aceea a sfîrşiturilor. Orice existenţă are o origine. Ea începe să curgă dintr-un moment dat. În faţa existenţei generale (*Sein*), începe şi se desprinde existenţa mea (*Dasein*) într-o porţiune de durată. Nu sînt despărţit de lume, ci o parte a ei, încadrat în ea (*In der Welt sein*). Firea în generalitatea ei e atemporală : „Iar vremea încearcă în zadar / Din goluri a se naşte". (Eminescu).

„Dar existenţa mea are un început şi prin aceasta ea e îndreptată implicit spre un sfîrşit. Ea e proiectată spre moarte. Temporalitatea existenţei mele întreţine ca singură realitate grija" *Sorge*. „Individualizarea mea în timp îmi dă acea anxietate a oricărui punct termina-

bil"[1]. Acest tragic special al duratei care istovește o existență individuală l-a descris, pedant și cu infinite jocuri de terminologie, M. Heidegger. El totuși formează una din formele cele mai autentice ale frămîntării de conștiință a lumii de azi. Pascal plîngea pe oamenii distrați că ajung repede la capătul vieții fără să-și dea seama. Dar poate că această inconștiență a scurgerii timpului e o condiție a unei vieți liniștite. La ce folosește permanenta meditație a morții ? Dar viteza vieții contemporane ne înfiorează la tot pasul cu credința epuizării intervalului de durată sortit vieții noastre.

Alături de tragicul ontologic al determinării, al particularității față de infinitul posibil, sub forma opțiunii, al personalității și al duratei, trebuie să adăugăm :

c) *Tragicul psihologic, moral și social.*

Mai întîi acela al *izolării.* Omul modern e singur în mulțime. Prin contrast, aceasta îl face mai izolat. A fi singur într-o pădure e mai suportabil decît singur într-o casă. Solitudinea individului în marile orașe, a omului care se simte înfiorător de singur în cafenele, în cinematografe, în străzi arhipopulate este cu siguranță mai mare decît a lui Alain Gerbault, trecînd oceanul Atlantic singur în barca sa. Numărul oamenilor care ne înconjoară e indiferent izolării noastre, dacă între mine și ceilalți nu se stabilesc raporturi [2]. Cantitatea societății, prin contrast, mă lasă, din contra, cu o mai mare impresie de solitudine, dacă indiferența ori ostilitatea mă înconjoară.

Lipsa de legături coerente între oameni, are echivalent, în viața interioară, *multiplicitatea și contrarietatea eurilor.* Zbuciumul între tendințe contrarii, conviețuirea atîtor persoane care trăiesc în noi, nu e caracteristică numai eroilor lui Dostoievski sau A. Gide. Această coabitare de suflete eterogene, în care năzuințe angelice și demonice, generoase și egoiste, retrograde și progresive se manifestă simultan, sfîșie viața noastră sufletească în conflicte interminabile. Lipsa de unitate a caracterului, a persoanei e iarăși o sursă a atmosferei de tragic în care se zbat contemporanii noștri. Anarhia lăuntrică obosește și sterilizează după lungi și penibile zbuciumări.

[1] M. Heidegger *Sein und Zeit*, p. 41, 180, 255.
[2] S. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, p. 148.

Ea traduce în termeni psihologici și morali viziunea nostalgiei antice din afară care năzuiește după mai multe existențe deodată.

În rezumat, tot *tragicul vieții de azi trebuie înțeles ca o criză a individualității.* La unii, oroarea de a-și topi, de a-și pierde personalitatea în lumea înconjurătoare sau în cadre colective ; la alții, groaza de singurătate și de lipsă de încadrare.

E. Duckheim a dovedit într-o carte a sa că motivele disperării care duc la sinucidere se datoresc la două cauze : prea mult conformism social, sau din contra prea mult individualism.

S-a observat că se sinucid indivizi care fac parte din grupuri prea disciplinate, prea autoritare în care individul e mutilat, anihilat : de pildă, sălbatecii din clanurile primitive, unde abaterile cele mai mici sînt aspru pedepsite, membrii societăților secrete etc. De asemeni, s-a observat statistic că se sinucid oamenii singuratеci : celibatarii, agricultorii izolați, silvicultori, marinari.

Omul de azi e în această situație contradictorie : e disperat că e singur și limitat și e disperat de asemeni că e prea încadrat și prea prelungit. Speculațiile filosofice care încearcă să repună pe om în cadrul existenței sînt simptomatice. Ele încearcă a tălmăci rostul acestor tristeți care se găsesc în carența individualismului.

Astfel tragicul e un stigmat de criză. E conștiința dureroasă a oamenilor situați la o răspîntie, între două vremi, între două tipuri de organizare a vieții. El e ecoul dezechilibrului social și moral de astăzi, cînd omul refuză singurătatea, dar are groază de absorbirea, de asimilarea totală.

III

Odată lichidarea individualismului efectuată, sentimentele tulburi ale stării de tranziție vor înceta. Crizele se rezolvă ori prin moarte, ori printr-un nou echilibru. Noua structură a vieții și a societăților va sfîrși prin a se consolida. Procesul de adaptare se va manifesta printr-un sentiment de *acceptare*. Vom primi viața și lumea așa cum sînt. O atitudine realistă și pozitivistă nu va mai scruta măruntaiele fenomenelor spre a merge către

esențele ultime sau către cauzele prime. Elanul creator nu poate fi oprit nici de sumbre ipocondrii, nici de analize subtile, nici de imprecații fataliste. Stările de echilibru se cer acceptate așa cum sînt. Ele sînt postulate, axiome de la care se pleacă, fără lungă discuție prealabilă. Ele au mai ales o valoare practică, tinzînd la realizări, nu la analize ori desperări inutile. Dar mai ales, în spirit de conciliere, ele elimină absolutul, năzuind către soluția mijlocie a lucrurilor. În scrisorile sale către Cancelarul Müller, Goethe scrie: „Nu sînt născut tragic, fiindcă natura mea e conciliantă. De aceea nu mă pot interesa de cazurile pur tragice... Orice fenomen tragic se fundează pe un conflict care nu se poate împăca. De îndată ce o conciliație apare ca posibilă, tragicul dispare. Tragicul reprezintă o situație din care nici o ieșire, nici o înțelegere nu e de închipuit". Spiritul de adaptare presupune o credință în realitate, adică în aspectul fenomenal al lumii. Curgerea vieții obligă a considera lucrurile așa cum sînt. De îndată ce o altă viață va fi îngăduită, vom părăsi obsesia esențelor și a existențelor ultime, a absolutului, mediu de cultură indispensabil pentru elaborarea tragicului. Și aceasta fără resemnare eroică de condamnați la moarte care-și așteaptă executarea sentinței. Vom considera că viața e posibilă și prin acte utile, modeste, nu numai prin sforțări de eroi și supraoameni. Iluzia eroică confruntată cu mediocritatea relativă a vieții a dus la concluzii tragice. Învățătura extrem individualistă a lui Nietzsche despre rolul supraomului va fi părăsită. Eroismul nu poate fi o stare endemică, normală a unei societăți. El lucrează intermitent, prin *accese*. În afară de clipele de frenezie mistică, restul timpului rămîne pierdut. Și noi facem parte dintr-un secol meschin, statistic, care e silit să-și numere, să-și cîntărească clipele spre cea mai mare putere de folosință. Umanismul eroic nu poate fi o stare normală de funcționare a societății. Nu poate fi erou cine vrea. Și ce devine o lume în care prea puțini tind către sforțarea supremă, iar restul nu fac nimic?

Dar cel mai grav neajuns al acestei concepții despre viață e că neglijează, lasă părăginit sufletul celor mulți, cultivînd numai spețe rare, care fatal nu pot fi masive. E o soluție pentru prea puțini. O lume nu poate trăi echilibrat cînd e alcătuită ori din sfinți, ori din brute. Și

lumea care se alcătuiește va înlocui supraomul superb, cu un modest misionar constructor. Ch. Péguy vorbea adesea despre „le désir de sauver", despre nevoia de a sări în ajutor, de a asista în clipe grele, indivizi ori popoare. Un om care s-ar gîndi să-și ofere puterea de sacrificiu cu maximum de folos, cugetînd nu atît la frumusețea gestului cît la utilitatea și oportunitatea (ce oribilă noțiune pentru esteticienii sau eticienii puri!) lui, un om care s-ar dărui modest în anonimat, sănătos și vesel, iată ce va aduce noul echilibru al lumii.

Ipocondria tragică se va risipi. Vom rîde în fine iarăși?

Secolul trecut a fost o minimalizare, o batjocură subțire a lucrurilor ieșită din prea mult orgoliu. Vom rîde iarăși, fiindcă rîsul e etern, e consubstanțial naturii omenești. Unii apologi văd în el semnul distinctiv al omului de animal.

Dar nu vom putea rîde la fel. Comicul sarcastic, comicul ironiei acre, comicul-invectivă, expresie a prea marii diferențe dintre oameni și a luptei dintre ei va dispare. Vom rîde cu simpatie, nu cu invidie și cu acreală. Va fi în rîsul nostru ceva din atitudinea părinților față de comicăriile copiilor lor. Cu înțelegere, cu toleranță, cu indulgență. Gluma va fi inofensivă și veselă, nu amară și usturătoare. Ea nu va căuta să sancționeze prin ridicul, situații și caractere, care pricepute în mizeria lor pot stîrni compătimire și nu executare ironică. Comicul nu va fi o cursă de rea credință, o formă de polemică prin care lichidăm perfid un adversar.

Deasemeni rîsul va fi realist. Vom accepta, ca în piesele lui Shakespeare, tristețea și veselia, plecînd de la convingerea că realitatea e amestecată, că viața e și rea, și bună, și mărează, și josnică. Vom admite o interpretare variată și pluralistă, ferindu-ne de ipocondria monistă și obsedantă a unei singure interpretări posibile. Vom combina tragicul și comicul în dozele reale care se prezintă ele în existență, le vom privi ca date ale existenței, așa cum sînt. Căci *acceptarea* e starea de spirit a creației. Ne vom încadra, fără protestare, și vom face din încadrare o soluție de viață cu umoare egală.

Această formă de comic se cheamă umor. Ei îi e destinată împăcarea noastră cu timpul, găsirea mijlocului de a scăpa și de oroarea singurătății și [de] anihila-

rea asimilării în grup. Umorul conține în el date complexe, sentimente contradictorii și variate, așa cum e și viața. El împacă prin variație și prin conciliație. Cînd va triumfa, vom avea semnul că lumea s-a însănătoșit. Atunci viziunile apocaliptice de azi vor fi risipite ca amintirea unui vis urît.

DUALISMUL CULTURII EUROPENE ȘI CONCEPȚIA OMULUI TOTAL.

După fiecare zguduire prin care trece, conștiința europeană își pune însăși problema definirii culturii pe care a creat-o. După războiul trecut, a apărut o puzderie de lucrări, care se munceau să lămurească sensul a două milenii de civilizație. Astăzi, înainte de a păși către noi linii de destin, Europa se supune unei alte introspecțiuni. Întrebările asupra caracterului unitar pe care-l prezintă structura spirituală a continentului nostru încep să se ivească abundent.

Punerea problemei unui fenomen înseamnă simptomul crizei lui. Numai oprirea, numai stagnarea unei funcțiuni face posibilă luarea ei în considerare de către conștiință. Mai bolnavă ca oricînd, Europa își scrutează rostul și esența ei. Nietzsche, Spengler și Paul Valéry sînt ultimii profeți pesimiști. Dacă aceste clipe de amurg sînt reale, să încheiem un bilanț de caracterizare, din care vom putea desprinde apoi direcții și perspective în latență.

I

O cultură, ca și un organism, e o formă închisă de viață. Ea are o fizionomie precis conturată, o structură proprie și un număr de funcțiuni limitate, așa cum a arătat mai întîi W. Dilthey și în urma lui, O. Spengler. Secolul trecut, care a fost prin excelență secolul filosofiei istorici, s-a întrebat mereu care e forma și caracteristica culturii europene. Răspunsurile au fost nenumărate. Unii au văzut în ea afirmarea principiului de libertate, alții triumful ideii și al spiritului, alții pe acela

al evoluției, al transformării istorice nestăvilite, al devenirii fără răgaz. Dacă strîngem într-un mănunchi imensa varietate a acestor caracterizări, ajungem la cîteva tipuri de răspunsuri.

Pentru un grup de gînditori, de la Kant încoace semnul distinctiv și grija supremă a culturii europene au fost dezrobirea și triumful persoanei umane. Desăvîrșind tradiția greco-latină care a pus pentru prima oară problema individualismului, cultura europeană n-a făcut altceva decît să creeze conceptul și realitatea conștiinței și prin aceasta să creeze concepția personalității, care stă la baza alcătuirii vieții juridice, politice, morale și artistice a Europei din ultimul mileniu. Individualismul, cu imperativul kantian, „consideră pe aproapele tău ca pe un scop în sine, nu ca pe un mijloc", a format principiul de bază pe care s-a clădit tot edificiul valorilor spirituale pe care le respectăm azi. De la Erasmus și Luther, de la Rousseau și Kant pînă la Ibsen și Nietzsche, aceasta a fost evanghelia noastră.

Nimeni nu va contesta că individualismul n-a fost unul din aspectele tipului cultural european, în timp ce majoritatea culturilor orientale și asiatice au fost universaliste și colectiviste. E greu însă de acceptat ideea că el formează fundamentul acestei structuri spirituale. La cea mai rapidă examinare, se poate ușor constata că această preocupare e *intermitentă* în timp și *sporadică* în spațiu. În ultimele zece secole, Europa a fost universalistă și colectivistă în decursul evului mediu, individualistă de la reforma religioasă și Renaștere pînă la sfîrșitul sec. [al]XIX-lea. Acum trăim iarăși o criză a individualismului. Chiar în timpul eflorescenței individualiste, fenomenul n-a fost uniform la toate popoarele. Dacă popoarele latine și anglo-saxone au excelat în comportări de libertate și individualitate, popoarele slave și germanice s-au menținut în forme de solidaritate colectivă, de comunitate organică, în care personalismul juca un rol foarte redus. Individualismul a alternat aproape regulat cu moravuri socializante.

Aceeași perindare alternată se poate constata și în ce privește părerea acelora care susțin că rostul civilizației europene a fost acela de a funda și perfecționa *raționalismul*, o altă moștenire a antichității. Prin individualism

și raționalism, dovedim filiațiunea noastră continuă și consecventă față de valorile culturale ale lumii greco-romane. Raționalismul e o variantă a individualismului, deoarece rațiunea se închipuie ca înscrisă într-o conștiință, într-un eu. Rațiunea distinge, nu confundă. Ea creează individuația.

Dar dacă misticismul medieval îi urmează reforma carteziană și secolul luminilor de semnificație pur raționalistă, acestora le urmează tendința actuală mistică și antiraționalistă.

Și personalismul, și raționalismul formează dublete cu contrariile lor în succesiunea epocilor istorice europene. Ele se alternează oarecum cu regularitate.

Acestor definiții care pornesc de la ideea continuării culturii greco-romane prin formule occidental europene se opune concepția lui O. Spengler, după care starea de spirit a culturii noastre pe care o numește „faustică", se opune radical moștenirii antice.

Lumea socială antică a trăit organizată în „cetăți" limitate. Conturul lor oglindește concepția geometrică euclidiană. Structura juridică se învîrtește în jurul noțiunii de „persoană". Corpul omenesc ridicat la un rang de valoare culturală e suportul fundamental al acestei persoane.

O astfel de viziune configurată precis e de natură mai ales statică. Vechii eleni n-au putut ajunge la o concepție evolutivă; nici la un spirit istoric. Concepția despre lume a antichității nu poate ieși din marginile geometriei euclidene. Arta plastică prin excelență, statuară ca percepție, reprezintă corpul, fără mister, fără taine, fără problematică. Pînă și drama antică e o reprezentare a unui destin exterior, nu a unei complicații psihologice, a unor suflete mobile, în devenire.

În adevăr, europeanul a introdus de secole o serie de atribute necunoscute lumii vechi. În locul unei stări de spirit senină, apolinică și echilibrată, „ataraxia", cultura europeană instaurează o alta, febrilă, dinamică, vibrantă, veșnic nesatisfăcută, mereu ațîțată de un suflu neliniștit și demonic; în locul dimensiunilor de precizie și limită, se substituie perspectivele de infinit spațial, de devenire istorică neobosită, de posibilitate virtuală în care fiecare moment e creator, e inedit prin raport cu cel care l-a precedat. Curgerea continuă în durată, infinit în spațiu și neliniște febrilă în preocupare, iată caractere care se opun categoric echilibrului static, împăcării sufletești și sentimentului de margine, care sprijineau mentalitatea antică.

În locul spațiului limitat, matematicile occidentale introduc infinitul. Științele istorice introduc categoria timpului. Catedrala gotică e simbolul acestui nou suflet plin de incertitudine.

Acestei interpretări i se poate opune exact aceeași obiecție ca și celor examinate mai sus, și ea nu reprezintă decît un moment al unei alternative: ontologiei medievale, care opera cu infinitul și posibilul, îi succede mecanismul, apoi materialismul și, în fine, pozitivismul, inspirate de ideea de limită.

Acum asistăm la o renaștere a spiritului ontologic. Evului mediu mistic îi urmează renașterea antichității. Istoria mentalității europene e o înșirare de static și dinamic, de preocupare de finit și de nostalgie a infinitului, de anxietate și de echilibru, de sentiment al permanenței și de instabilitate evolutivă. Așa dar *alternare* peste tot, alternare formînd ea însuși singura modalitate a sufletului european. Singurul fapt primar demn de constatat e această succesiune de doi termeni.

E o muncă zadarnică de a căuta în alcătuirea conștiinței europene un fenomen dominant sau primitiv. Nu există în sufletul european nici un element unic, nici un „*Urphenomen*", fiindcă însuși structura primară, mecanismul costituțional, elementar al acestui tip de cultură e dublu, e dual în esența lui. Luați oricare din preocupările adînci ale istoriei continentului nostru, oricare din valorile absolute pe care le respectă, oricare din principiile sau postulatele pe care se reazămă. Toate, absolut toate presupun și contrarul lor. Dintr-un început cultura noastră e zămislită astfel, încît orice noțiune și orice evaluare sînt definite prin contrast. Opoziția e un dat fundamental al sufletului european. Ea e singurul ei „*Urphenomen*".

II

Orice cultură are la bază o teorie a cunoașterii și o teorie a valorilor, o axiologie. Cultura europeană se spri-

jină pe un *dualism antinomic* și într-unul, și în celălalt din aceste două aspecte. Toate elementele cu care operează sînt determinări prin contrast. Țesătura ei intimă e făcută astfel, încît redusă la cea mai simplă expresie dialectică presupune opoziția de termeni. Orice noțiune implică și contrariul ei. Gîndim în perechi de antiteze. „Să se ia ca element ultim existența (ființa) perfect pură și vidă sau, dacă vreți, neantul : nici unul, nici altul nu oferă simplicitatea absolută la care trebuie să se aștepte. În adevăr, existența exclude neantul și neantul existența, dar e cu neputință de a găsi vreun sens unuia sau altuia din cei doi termeni, în afară de funcțiunea de a exclude opusul său. Ce trebuie să conchidem de aici ? Fără îndoială, faptul că fiecare lucru are opusul său ; căci tocmai avem în vedere cazul cel mai frecvent posibil pentru decoperirea unui simplu absolut. Vom admite deci ca un fapt primitiv, pe care-l putem prezenta în felurite chipuri, dar care pare că se impune cu o forță unică, că tot ceea ce e *pus* presupune un *opus*, că orice teză lasă în afară de ea o antiteză și că cele două opoziții n-au sens decît într-atît întrucît se exclud reciproc. Dar acest fapt primar se întregește cu un altul. Fiindcă cele două opoziții n-au sens decît una pentru alta, trebuie ca ele să fie date împreună ; sînt cele două părți ale unui lot. Fără îndoială, ele se prezintă ca exclusive una față de cealaltă : acesta însă e un mod de a se evoca. Și dacă în cazul opoziției contradictorii, există o dificultate particulară în a înțelege cum doi termeni care se suprimă unul pe altul pot totuși merge împreună, această dificultate nu ne va împiedica de a vedea faptul uniunii opozițiilor. Astfel, la cele două momente pe care le-am găsit în orice noțiune trebuie adăugat un al treilea : sinteza. Teză, antiteză, sinteză, iată în cele trei faze, legea cea mai simplă a lucrurilor. Vom numi-o cu un singur nume : *relația*."[1]

Iată o analiză care conține pe scurt tot tîlcul organizării mentale europene. Cum vom vedea îndată, nu există domeniu, nu există capital de gîndire, de simțire ori de acțiune din patrimoniul culturii noastre care să fie ferit de fatalitatea acestei legi. Antinomia stă la baza însăși a mecanismului său epistemologic. Filosofia antică,

---

[1] O. Hamelin, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, p. 1 și 2.

în special Aristot, au observat această particularitate. Cu toate acestea, nu avem încă o definiție precisă a ideii de opoziție, care formează fundamentul înțelegerii noastre despre lume.

Evident, o completare reciprocă între două noțiuni nu înseamnă o opoziție, ci cel mult o diferență. De asemeni, o limitare mutuală nu are sensul de contrarietate. Opoziția se apropie mai ales de ideea de neutralizare. Un termen anulează într-o măsură pe celălalt. G. Tarde o definește în termenii următori : „Cînd doi termeni variabili sînt astfel unul față de celălalt, încît unul nu poate fi conceput ca devenind celălalt, decît cu condiția de a parcurge o serie de variațiuni care ajung la o stare zero... acești doi termeni sînt opuși."[1]

Trebuie totuși să ne ferim a identifica opoziția cu contradicția. Aceasta din urmă exclude sinteza. Noțiunile contradictorii nu sînt susceptibile de nici o fuziune. Contradicția e o opoziție absolută. Un termen devine anulat total și definitiv, devine negația opusului său. Opoziția e mai aproape astfel de ideea de contrarietate, după care termenii nu se neagă complet unul pe altul, fiindcă și unul, și celălalt aparțin realității. Contrarietatea e o opoziție reală (nu logică). Cum e cu putință aceasta ? „Contrariile, zicea Aristot, sînt extremele unui același gen". Ele au totuși ceva comun : un punct de vedere. Prin aceasta, sinteza lor într-un al treilea termen e posibilă. „E clar că, dacă am merge de la o teză pozitivă la o antiteză care n-ar fi decît negația primei, n-am putea face nici un progres, deoarece am suprima prin acest procedeu tocmai ceea ce am propus". (Hamelin).

Nu e vorba așadar, în conținutul culturii europene, de opoziții contradictorii, ci numai de antiteze contrarii, susceptibile de compensații, de combinațiuni.

De la începutul ei, geneza modului nostru de a concepe și aprecia existența s-a întemeiat pe o colecție de astfel de perechi de noțiuni contrarii.

Cultura europeană se constituie astfel sub două aspecte : în dimensiunea temporală, în ipostaza devenirii într-un *ritm* de doi timpi ; în dimensiunea *simultaneității*, a coexistenței, în relație de antinomie, în raporturi de contrast, în situațiune, cum spun ontologiștii, de opo-

---

[1] G. Tarde, *L'opposition universelle*, p. 22.

ziție. Numărul doi e expresia matematică sub care se prezintă canavaua, structura intimă a funcțiunii noastre culturale. Alte culturi se întemeiau pe superstiția magică a altor numere : trei, șapte sau unu. Europa a ales numărul doi. Să luăm exemple din toate ramurile preocupărilor spirituale, atît în domeniul conștiinței pure, cît și din acela al axiologiei, al rațiunii practice.

Toată gîndirea filosofică operează pe o serie de categorii duale. Nu se poate pricepe speculație ontologică fără opoziția : existență-neant. Iar toată materia metafizică e încadrată oarecum inexorabil între următoarele opoziții conceptuale :

unu — multiplu
parte — tot
simultaneitate — succesiune
materie — formă
suflet — corp
subiect — obiect
libertate — necesitate
cantitate — calitate
apriorism — empirism

Cuprinsă între arcanele acestor „noțiuni-limite", filosofia de la Platon pînă azi nu e altceva decît o serie de variațiuni pe aceleași teme.

Cultura europeană întreține astfel, de două milenii, o colecție de noțiuni opuse în toate domeniile : știință, artă, politică. G. Tarde s-a distrat într-o lucrare să înșire această bogată colecție, examinînd pe rînd domeniile științelor exacte[1]. Enumerarea sa se poate completa și în domeniul științelor morale. Iată în matematică : opozițiile în număr de zece ale pitagoricienilor se pot reduce la aceea între adunare și scădere. Combinațiile cantităților pozitive și negative, a celor cu plus și a celor cu minus. În fizică, ideea reacțiunii și a acțiunii domină tot cîmpul acestor cercetări. În biologie, fenomenele de anabolism și catabolism, ereditate și caractere cîștigate, evoluție și mutație, adaptare și variație, individ și speță, chimic și organic, viață și moarte, anafilaxie și mitridatism etc. etc.

Să zvîrlim o privire repede asupra științelor morale. În etică, totul e cuprins pe înclinare către unul sau celalt din membrii acestor opoziții :

valoare — non valoare (rău — bine)
păcat — ispășire (sancțiune)
libertate — obligație

În politică :

individ — societate
elită — mulțime
libertate — autoritate

În economie, totul se fundează iarăși pe cîteva noțiuni antinomice :

producție — consumație
cerere — ofertă
libertate — intervenție
repartiție justă — repartiție eficace

În drept :

legalitate — anarhie (stare de drept și stare de fapt)
responsabilitate — iresponsabilitate
proprietate individuală — proprietate în funcție socială etc. etc.

În estetică :

formă — conținut
autonomie — dependență
psihologism — obiectivism

Și exemplele s-ar putea înmulți la infinit. În fiecare domeniu, am desprinde cu ușurință o serie de cîteva perechi de concepte contrarii, care reglează cu oarecare spirit le variațiune un dialog secular, înclinînd către o preferință sau alta.

[1] G. Tarde, *L'opposition universelle*, p. 60, 106, 162 etc.

Se pot concepe trei tipuri de culturi. În primul rînd, una *eleată*. În această concepție, totul e dat de la început. El pleacă de la ideea de simultaneitate.

Categoria timpului, a mișcării nu-i alterează, ca în viziunea lui Parmenide, nici o înfățișare. Nimic nu se schimbă, nu poate fi vorba nici de evoluție, nici de progres, totul e dat de la început sub semnul eternității și al unității absolute. Cultura iudaică, de pildă, e de acest tip imanent (vezi lucrările lui Julien Benda).

Un alt tip e acela al unei *culturi heraclitice*. Aici totul curge, se transformă, viața și formele se perindă la infinit în aspecte niciodată repetate. Durata naște creațiuni mereu inedite. Repetiția și ciclul nu sînt posibile. Pluralismul devine fără limită.

Cultura europeană se așează într-un al treilea tip. Plămădită sub influența platonicismului, ea pleacă de la o serie de concepte, de idei oarecum imuabile și apriorice : *universalia ante rem*.

Pe acestea le alterează însă prin experiență. Experiența nu modifică la infinit calitatea conceptelor, ci e închisă în marginea a două posibilități, oscilează între două categorii. Nu e vorba de unitate, dar nici de pluralitate, ci numai de dualitate.

Nu poate fi vorba astfel de o evoluție completă, ci numai de o *perindare pendulară*. Concepția *ciclică*, așa cum e la antici, Vico, Nietzsche, după care unele forme trec dar revin, e climatul ei favorit. Noutatea nu apare integral, într-un act creator absolut, dar nici aspectele firii nu sînt concepute analitic, ca într-o cultură eleată, în cadrul căreia, totul fiind dat, totul fiind cuprins și implicit, analiza se rezumă la o tautologie. Metoda europeană prin excelență e sinteza, adică combinația *relativ* nouă între elementele vechi.

Ea presupune ideea de totalitate, care se închează din momentele succesive. Descartes, prin dualismul său, Hegel și Kant, prin spiritul de compromis sintetic, sînt filosofii europeni prin excelență.

Această moștenire e mai veche. Platon nu se rezumă la concepția unui Parmenide. Nu se poate rămîne, după el, închis în existență și în unitatea absolută. El distinge genuri și specii, adică diferențe care pot comunica între ele.

Un început de diversificare, de multiplicitate e posibil. Vine apoi Aristot, care domină gîndirea antică în decadență, ca și Evul mediu, și care fixează teoria contrariilor prin excluziune logică : negativ-pozitiv.

Descartes a accentuat dualismul substanței „întinse" față de cea gînditoare. Kant a accentuat opoziția „materie-formă" și prin aceea „subiect-obiect" a fundat individualismul modern. Bergson nu poate ieși din antagonismul „mecanică — mistică", *recte* „inteligență — intuiție".

Gîndirea europeană se găsește astfel închisă fatal în cîmpul alternativei. Nu i se acordă nici o ieșire, nici un orizont deschis. Ea se găsește astfel într-un impas talmudic, cu limite fixate, în marginile cărora nu e permisă decît o oscilație pendulară. Cu alte cuvinte, o inovație relativă care se cheamă sinteză.

Să urmărim în ordinea practică anumite moravuri europene. Ceea ce a format virtutea supremă și în același timp posibilitatea de civilizație a Europei a fost *conciliațiunea*. Conduita (în sens behaviorist) tipică a europeanului în viața obișnuită aspiră către noțiunea medie, către împăcare. Arbitrajul e idealul său cuminte. Înțelepciunea europeană e contractuală, negustorească.

Egal de nivelatoare e concepția sa asupra *destinului*. Perspectivele eroice absolute sînt pedepsite. Nemesis sosește îndată și pune ordine. În concepția antică, Prometeu a fost pedepsit fiindcă *a îndrăznit*. Umilința creștină e tot din familia lui Nemesis. Ea lovește trufia și fericirea. Marii scriitori ai Europei, Eschil, Dante, Shakespeare, Balzac, Tolstoi, lovesc eroii lor temerari și fericiți prin compensații de teribile nenorociri.

De aici și imposibilitatea revoluției totale. Inerția unui spirit tradiționalist e prezentă în orice răzvrătire istorică europeană. Ea duce la repetiție și la cicluri. Revoluția franceză repetă dezrobirea individualistă română, iar socialismul se inspiră de la creștinism. Ceva la care se adaugă ceva. Eterna sinteză de elemente noi și vechi. Persistențe eleate, transmise de platonici, care se răzbună.

Concepția unor evoluții calitative, creatoare a fost schițată abia în timpul nostru de Bergson. Elanul vital

ar fi revoluția pură. Pînă la marele filosof francez, ideea de transformare e relativă în afirmarea noutății. Ea se menține în limitele oscilației opoziționiste. Evoluția e antinomică, nu eteronomică, accentul cade pe *anti*, nu pe *alter*.

Rezultatul acestui proces dualist e creațiunea unei *culturi de tabere*. Pentru fiecare din cele două poziții posibile se creează un *partizanat*. Două mari familii culturale stau, ca două oștiri, față în față, în orice domeniu. Individualiști și socialiști, raționaliști și mistici, autoritari și democrați, materialiști și spiritualiști. Triumfă cînd unii, cînd alții. Unii domină o clipă momentul istoric și alții stau în minoritate opozantă. Apoi vine rîndul acestora din urmă și primii se retrag în defavoare o bucată de vreme. Un fel de rotativă între două familii culturale.

Acest model de a fi al mentalității noastre presupune o evoluție limitată la alternare. Cultura europeană se modifică cîte puțin numai în interiorul celor doi termeni în discuție. Ea nu poate sări peste ei în vid, în noutate. E legată cu un fel de forță a gravității *de fatalitatea ciclului*. Neputînd opera cu mobilismul total, creator, cultura noastră devine o cultură de discuție, de controverse, o discuție teologică. Ea se rezumă la un *dialog*. De aici, *arta conversației* europene (unică în civilizațiile lumii) ; de aici, perfecțiunea artei oratorice, expresii originale ale sufletului european și absente în alte culturi.

De aici, avantajele contrastului pe care se sprijină cultura europeană. Pictura, teatrul, muzica au putut înflori excepțional pe continentul nostru, manipulînd efectele artistice ale valorilor de contrast. În filosofie și știință, avantajele opoziției sînt mai sărace. Rezumarea la două comparații împiedică luarea în considerare a mai multor aspecte și reduce astfel complexitatea operației.

*

Structura acestei mentalități spirituale își are originea mai întîi în mulajul gîndirii elene, în mecanismul logic și epistemologic al lumii antice. Numai în cadrul unei gîndiri fundată pe concepte se poate închipui opoziția categorică. Fenomenele, faptele, datele empirice ale senzației nu se bucură de simetria necesară spre a fi opuse unele altora. Ele se amestecă, participă unele la

altele. Rotunjimea simplificată prin abstracție și extinsă prin generalizare a noțiunii poate oferi sensuri care se neagă sau se exclud unele pe altele. Siluirea multiplicității fenomenelor și orînduirea lor în grupe precise după criterii absolute poate obține raporturi de dualitate desăvîrșită. Platon și Aristot sînt părinții direcți ai acestei forme de cunoaștere și gîndire a lumii.

Cultura antică a fost o *cultură de clasificare*. Criteriile pentru această orînduire de ranguri și înrudiri între concepte, avînd în vedere esența primă care se ascunde sub aparențe înșelătoare, au fost fixate odată pentru totdeauna de filosofia platoniciană. Tonalitatea dualistă a felului nostru de a gîndi e un păcat inițial moștenit din tradiția umanismului greco-roman.

Sarcina grea a platonismului a fost de a concilia o filosofie a mobilității cum era aceea a lui Heraclit cu imobilismul imanent a lui Parmenide. O lume de veșnică schimbare, de continuă curgere trebuia să se contopească într-un sens comun posibil cu o alta în care elementele erau date simultan, dintr-un început, într-o ordine încremenită în care nici un detaliu nu mai putea suferi vreo modificare. Această genială acrobație, această supremă abilitate în conciliantă a descoperit-o Platon. Aparențele concrete ale existenței sînt fatal fugitive. Ele trec și se alterează cu fiecare clipă. Dar, în dosul lor, rămîn fixate în eternitate esențele ultime. Sub haina caleidoscopică a aspectelor iluzorii, stau veșnice și netulburate înțelesurile adînci ale lucrurilor. O asemenea concepție care împacă și mișcarea și fixitatea n-avea la îndemînă pentru a se întemeia decît procedura logică a conceptelor. De o parte pluralismul infinit al înfățișărilor concrete, sub ele substratul de granit al ideilor pure.

Odată obținută ființa simetrică a noțiunii, pentru a fi bine delimitată de tot ceea ce se poate amesteca în puritatea ei rațională, pentru a fi ferită de jocul confuziilor și al alterărilor, rămîne ca procedeu clar și simplu afirmația și negația, existența și neexistența, adică opoziția.

Acest compromis originar al metodei platonice rămîne ca un blestem neizbăvit de două milenii asupra felului de a gîndi al culturii europene, menținut printr-un procedeu de conciliație. Astfel metoda sintetică devine obiceiul comod al cugetării noastre.

Istoria filosofiei europene e istoria soluţiilor de împăcare între extreme. Sinteza, procedeu subtil şi laş, lăsat în moştenire de elenism, înseamnă asimilarea în rate a noutăţii, introducerea cu porţia a ineditului, pe calea contopirii într-o soluţie mijlocie a contrariilor.

Istoria metodei sintetice e istoria filosofiei europene. Descartes se ocupă de conceptele de corp şi suflet ; Kant oferă conciliaţii între vechiul dualism aristotelic al materiei şi al formei ; Hegel în fine are sinceritatea de a indica ca singura posibilă metoda dialectică a compromisului între teză şi antiteză.

Dualismul cartezian între substanţa gînditoare şi substanţa întinsă încearcă să arate opoziţia mai veche pe care creştinismul o crease între suflet şi corp.

Modelat şi el de dualismul elen, creştinismul popularizează pînă la ultimul om, dualismul spirit-materie, soluţionîndu-l în sensul unui spiritualism uşor de acceptat. Veacuri de-a-rîndul, creştinismul ajută astfel mentalitatea logică a antichităţii. Acolo unde filosofia pretenţioasă şi pedantă a scolasticii, adoptată de biserica medievală, nu putea pătrunde, învăţătura simplă şi blîndă a credinţei religioase menţinea şi perpetua concepţia dualistă a lumii. Antagonismul între sufletul etern şi materia pieritoare formează atmosfera de bază a celui mai popular dualism, în jurul căruia se grupează toate celelalte antinomii. În aceasta, păgînism şi creştinism îşi dau o mînă de ajutor.

Mai trebuie adăugat la toate acestea o a treia cauză. Ea se poate găsi în structura socială, în cadrul împărţirii în clase a societăţii europene. Europa n-a cunoscut forma patriarhală a clanului familiar şi comunitar. Europa n-a cunoscut nici împărţirea în caste, adică în întocmiri ereditare, avînd drept criteriu deosebirile profesionale. Societăţile împărţite în caste au atîtea diviziuni cîte îndeletniciri cunoaşte diferenţierea muncii sociale din acel moment. Societăţile cu caste au o viaţă multiplă, ordonată în nenumărate şi varii raporturi între aceste organisme.

Societatea europeană a cunoscut de la început organizarea politică în două clase importante : guvernaţi şi guvernanţi, pătura de sus privilegiată şi exploatatoare şi cea supusă, în stare de sclavaj sau servaj. A dăinuit pînă la revoluţia franceză acest dualism politic al patriciatului

şi al plebei. Acest dualism oferea un minunat cadru de împărţire socială bipartită cadrului moral al dualismului creştin între corp şi suflet şi dualismului cultural între teză şi antiteză. Platonism, creştinism şi organizaţie socială în două clase, iată cei trei factori care au păstrat de-a-lungul veacurilor cultura de concepte antagoniste. Lupta de clasă oferea un model de aplicaţie socială şi în acelaşi timp inspira sau justifica afirmaţia şi negaţia logică. Poporul reprezenta materia brută, iar clasa suprapusă forma spirituală. Cea din urmă simboliza creaţia şi afirmaţia, cea dintîi negaţia şi disoluţia. Una era corpul, cealaltă sufletul. Una se justifica prin drepturi, cealaltă prin datorii. Socială, religioasă şi filosofică, structura lumii europene accepta mutilarea, diviziunea, parţialitatea. Organizarea socială întreţinea mentalitatea religioasă şi culturală.

II

Tipul de om creat de această societate a fost şi el mutilat şi parţial. Într-o organizare idilică, primitivă şi nediferenţiată omul e imaginea fidelă a întregului social. Mediul conformist îi creează după chipul său. Acela care s-a plăsmuit în Europa s-a alcătuit cu lipsurile şi neajunsurile mediului social şi ale tradiţiei culturale şi religioase.

Susţinînd antinomia corp-suflet, creştinismul a creat un ideal de umanitate spiritualistă. Descartes a menţinut deosebirea într-un paralelism fără soluţie de contact.

Ascetismul, renunţarea, cultivarea virtuţilor pur sufleteşti, a conştiinţei, a raţiunii au apărut secolilor trecuţi ca imperativele pedagogice cele mai urgente, dacă nu singurele posibile. Psihologia şi antropologia au luat un aspect net idealist. Ceea ce ţinea de instinct, de trebuinţe organice, de senzaţie, de impulsii a fost decretat inferior. Omul s-a educat în sensul înaltelor facultăţi sufleteşti. Raţiunea şi conştiinţa au devenit criterii superioare. În aparenţă sau în realitate, omul european a arborat această mască şi a mimat aceste atitudini.

„Refularea“ tuturor celorlalte aspecte sufleteşti s-a efectuat cu severitate. S-a înăbuşit tot ce părea inferior

în zonele sufletești de sub conștiință. Am ajuns astfel pînă la mijlocul secolului trecut la un om amputat de integralitatea sa sufletească, la care sfera considerată superioară era cultivată cu o deosebită atenție, în timp ce periferia clar-obscură a vieții psihice era disprețuită, îndepărtată, înăbușită. Abia către jumătatea a doua a secolului trecut prin aportul psihopatologiei, al biologiei, al psihologiei comparate s-a dat o atenție, la început timidă, apoi crescîndă ținuturilor sufletești inferioare.

Omul conștient, rațional, stăpîn pe voința și caracterul său unitar și cornelian a apărut oarecum artificial. Literatura și psihologia au cultivat și încetățenit aspecte ale vieții sufletești considerate pînă atunci de disprețuit. „Omul conștiinței" nu mai apărea ca omul curent, obișnuit, normal. În orice caz, el se completa cu omul tendințelor instinctive, inconștiente, impulsive, contradictorii, oferind un tip sufletesc mai întreg, mai real, mai viu. Dualismul creștin și cartezian era rezolvat cel puțin într-unul din aspectele sale.

O consecință directă a acestei concepții de monarhie absolută a facultăților superioare era aceea a unei viziuni încremenite, definitiv fixate a omului. El trebuie să fie mereu egal cu el însuși, să fie permanent modelat după un anumit portret. S-a înțeles abia tîrziu că materialul sufletesc din care e compus e fluid și fugitiv. La fiecare epocă din viață apar alte aspecte pe primul plan, iar unitatea absolută a caracterului, cristalizată în jurul unei „faculté maîtresse", e un mit fără substrat de adevăr.

S-a afat în fine că omul e multiplu în structura lui și adesea chiar discontinuu. Mai mulți oameni, adesea certați între ei, îl alcătuiesc. Figurile lor apar alternativ și cîteodată se ciocnesc simultan.

Cercetările biologice și economice urmau să adauge la acest proces de tendință spre totalizare un alt fragment. Viața noastră viscerală, fiziologia trebuințelor și funcțiunilor organice a arătat că omul corpului său nu poate fi nici neglijat, nici negat. Altfel el se răzbună cu amare surprize. Drepturile trupului trebuiesc respectate. Omul fizic îndrăznea să apară alături de abstracția ipocrită a omului sufletesc. Sportul modern l-a adus pe primul plan.

Economia politică a fundat, alături de materialismul fiziologic, pe cel social și politic. Oamenii sătui convinseseră pe cei flămînzi că stomacul e un organ rușinos. Nu era îngăduit unora să le fie foame sub pedeapsa de a fi denunțați ca grosolani materialiști. S-a cucerit cu încetul recunoașterea dreptului omului material de a-și revendica nevoile trupești fără falsă pudoare și fără dispreț din partea distinșilor spiritualiști. „Homo economicus" a fost descoperit ca o realitate indiscutabilă.

Mai rămînea de complectat un alt aspect al ființei umane : omul sexual. Se știe oprobriul sub care această funcțiune vitală era ținută. În special, legea era deosebit de aspră în ce privește femeile. O complicată și perfidă ipocrizie denunța această crimă. Fenomenul sexual a început a fi considerat ca normal și i s-a admis oarecare libertate. Morala erotică a devenit sub loviturile noii psihologii mai indulgentă.

Astfel, încetul cu încetul, porțiuni din ființa omenească vin să se adauge la figura omului așa cum e, cu toate nevoile, cu toate slăbiciunile, cu toate aspectele și zonele lui, neexplorate, nestudiate, neexploatate. Alături de omul conștient și rațional, omul resurselor subconștinte, intuitive etc. ; alături de omul unitar, geometric, sterp, cristalizat artificial în jurul conștiinței, voinței sau personalității, omul variat, complex, adesea contradictoriu, dar fecund ; alături de omul public, omul sexual ; alături de omul spiritual, omul material al trebuințelor organice și economice. Figura omului se completează astfel către aspectul său total. Tot ce e omenesc e real, tot ce e real trebuie mărturisit, canalizat, utilizat.

Astfel spintecarea în două porțiuni contradictorii, dușmănoase a omului începe să se umple prin felurite punți. Amputarea omului de unul din fragmentele sale cele mai reale sau mai importante, scuzată de condamnarea unor etici sau unor pedagogii sprijinite pe false psihologii tinde să înceteze. Vechiul dualism al civilizației noastre e combătut de tendința umană a completării absolute.

Procesul e vizibil, totuși lent. Mai stau în calea soluționării lui finale vechile deprinderi, ruginitele prejudecăți. Dar stă mai ales în calea sa structura societății noastre. O organizație în care lupta n-ar mai despărți

oamenii în categorii opuse, o întocmire unanimistă* ar precipita procesul de finisaj al portretului omului realizat total în toate năzuințele sale.

FILOSOFIA SERIOZITĂȚII

Seriozitatea e o virtute inegal apreciată de-a-lungul epocilor și țărilor. Un om serios la curtea lui Ludovic al XV-lea și, în general, în lumea bună a veacului al XVIII-lea francez ar fi fost considerat poate greoi, lipsit de grație și de suplețe. La fel în țările meridionale ca Italia ori sudul Franței asemenea temperamente, departe de a inspira simpatia, ar fi disprețuite ori urîte. Dar și mediul oamenilor serioși nu e mai tolerant.

Anatole France a fost găsit frivol și neserios de anuminte cercuri germane ori engleze. Și poate că Renan s-ar fi bucurat de mai multă considerație științifică, dacă n-ar fi tratat atîtea teme grave ale istoriei „cum grano salis".

În aceste verdicte ale celor două tabere unele pentru altele, există multă neînțelegere. Căci, de fapt, unde e granița între frivol și serios? De unde începe și unde se termină atitudinea omului ușuratec și aceea a omului adînc.

Definiția seriozității, după simțul comun, cuprinde totdeauna un element moral. După cum cineva e în acord sau dezacord cu principiile societății în care trăiește, după cum satisface ori nu conformismul gregar, e declarat mai mult or mai puțin serios. Un om moral, un puritan al prejudecăților etice, care se ferește toată viața să nu supere prin vreo excentricitate ori prin vreo abatere simțul valorilor banal-colective, are multe posibilități de a fi declarat serios.

Dar dacă analizăm lucrurile mai de-aproape, nu ne e greu de constatat că seriozitatea nu se confundă de loc cu morala. Un asasin desăvîrșit consideră crima ca ceva serios. Un bandit de drumul mare, care își riscă în fiecare moment viața, își îndeplinește meseria cu toată seriozitatea. Altfel ar fi expus pieirii. Se poate concepe perfect un om care ar fi serios chiar și în lucrurile neserioase, adică care ar duce pînă la capăt tot ce face.

Alteori caracterizarea omului serios se face după o atitudine aparentă. Gravitatea sau pedantismul în gesturi, în vorbe, în gîndire, adică forma exterioară, meticuloasă și impunător studiată ne face de multe ori să decretăm cuiva calitatea de serios. Cine n-a întîlnit însă atîția pedanți ușuratici, atîtea secături ascunse sub masca seriozității?

Simțul comun coincide cîteodată cu adevărul. Dar de cele mai multe ori trece alături de el. Să căutăm deci lumină în problema care ne preocupă pe alte căi.

* * *

Decernarea titlului de seriozitate presupune o judecată de apreciere.

În alcătuirea acestei noțiuni intră un proces de valorificare. Seriozitatea e un merit, o virtute, după cum e bunătatea, frumusețea ori puterea. Orice proces de valorificare presupune o situare ierarhică, o așezare de trepte de la inferior la superior.

Știm ce înseamnă un lucru frumos, un lucru bun. Criteriile pentru a-l determina sînt fixe. Dar cum vom descoperi evaluarea ierarhică care indică seriozitatea?

În orice acțiune, în orice fenomen, în orice manifestare, există totdeauna un centru și o periferie, un nucleu de care depinde principial și important rațiunea ei și apoi aspecte auxiliare, de importanță mult mai redusă pentru scopul care se urmărește. Cînd mi se cere, de pildă, o soluție la o problemă, pot deosebi mai multe căi pentru a o obține. Dar numai una din ele duce direct la scop, numai una rezolvă iute și exact problema. Celelaltea se învîrt în jurul ei, se abat de la găsirea soluției, ori n-o pot ajunge niciodată. A prinde ceea ce este important, spre deosebire de ceea ce este auxiliar, e unul din aspectele seriozității.

Valoarea care se cheamă seriozitatea se caracterizează astfel, într-o primă înfățișare, printr-o diferențiere între central și periferie, între principal și secundar.

* *In Scrieri din trecut*, vol. III (1958), p. 25 : umanistă (n. ed.).

Un om serios nu pierde vremea niciodată cu mijloace care nu sînt oarecum substanțiale, care nu aparțin direct acțiunii întreprinse. E evident neserios un om care se încurcă în detalii adiacente sau în aspecte puțin importante, care întîrzie pe căi lăturalnice. Un cercetător care ar dori să scrie o carte de psihologie și care ar începe prin a studia matematica, chimia sau fizica n-ar fi un adevărat cercetător numai pe motivul că aceste discipline au indirecte legături cu subiectul său, un vînător care ar fi prins de milă în momentul în care trebuie să tragă cu pușca n-ar fi un vînător serios. Un comerciant care s-ar conduce după alte criterii decît acele al cîștigului ar fi un comerciant fără seriozitate.

La fel un călător care, voind să meargă din România la Paris, ar lua-o prin Moscova.

Există în fiecare atitudine, în fiecare acțiune, în fiecare întreprindere un criteriu central, specific și apoi altele mai mult ori mai puțin străine obiectivului urmărit.

A alege ceea ce e fundamental de ceea ce nu e înseamnă a te apropia de seriozitate. Ierarhia care consacră această calitate înseamnă a găsi specificitatea fiecărui lucru. Seriozitatea din punct de vedere psihologic e o funcție de diferențiere. Căci ceea ce convine unei acțiuni nu convine alteia. Totul se reduce în a intra în particularitatea esențială a fiecărui lucru.

Dar seriozitatea nu ni se prezintă numai ca o selecție justă de mijloace pentru a soluționa o dificultate. Fiindcă nu e de-ajuns să poți constata cu luciditate și pricepere și să voiești a îndeplini ceea ce se cere unei acțiuni într-un moment dat. Mai trebuie un coeficient de acțiune, care să ducă întreprinderea pînă la capăt.

Să admitem că cineva știe perfect ce e specific ori central într-o problemă și că voiește să-l realizeze. Dar înfăptuirea nu e dusă decît pînă la jumătate. Cunoaștem cu toții pe acești entuziaști începători, care nu termină niciodată un lucru început. Fac proiecte mari, le pornesc cu mijloace enorme și pe urmă se dezgustă repede și le părăsesc cu aceeași grabă, cu același entuziasm cu care au început. Nimeni nu va decerna titlul de serios acestor oameni.

Iată deci că seriozitatea depinde nu numai de o percepție, adică de o înțelegere a importanței specifice, ci și de un anumit grad de efort. Pe lîngă o problemă de inteligență, ea e o problemă de voință. Vom spune că seriozitatea presupune epuizarea completă a unei acțiuni. Aminteam mai sus că cineva poate fi serios în lucruri neserioase. Desigur, cu condiția să ducă pînă la capăt ceea ce a întreprins, fie acea întreprindere chiar neserioasă. Căci orice conținut poate avea o realizare completă și una insuficientă. Există un moment, unul singur, cînd înfăptuirea e definitivă. Ceea ce trece peste acest moment e exagerare, ceea ce nu-l ajunge e insuficiență. Unui om ușuratec, care împinge însă ușurința pînă la maximul ei de realizare, nu i se poate refuza epitetul de serios. Voința și putința de înfăptuire completă, indiferent de calitatea acțiunii începute, trebuie considerată ca a doua caracterizre a adîncimii sufletești. Contrariul acesteia ar fi aptitudinea către greșire (ratare), posibilitatea cît mai mare către insuficiență.

În legătură cu acest punct de vedere, comicul ne apare și el ca o specie de neserios. Comicul nu e altceva, cel puțin în unele din aspectele sale, decît o epuizare relativă a unui proiect grandios. Disproporția între mărimea intenției și realizarea ei meschină, între pretenția exagerată și posibilitatea de înfăptuire duce în mod necesar la acest efect. E tocmai povestea „Don Quichotismului", a „tarasconismului", adică a tuturor aventurierilor, a tuturor utopiștilor de uriașe plăzmuiri și de minuscule resurse.

Această disproporție între proiect și puterea lui de realizare ne lasă totdeauna o impresie de minciună și nesinceritate. Don Quichote ne apare înzestrat cu o existență iluzorie. El plutește parcă într-un plan deasupra realității. Fiindcă visul, oricît ar fi el de intens, nu poate da impresia de existență adevărată. Cineva definea realitatea ca o rezistență la dorințele noastre. Dar utopia, ca și visul, e o simplă dorință care rămîne alături de realitate. Un erou ca „Tartarin de Tarascon" nu e încadrat, nu e asimilat de categoriile existenței propriuzise. El lunecă cu viața lui de halucinație și dorință, ca o palidă fantomă pe deasupra cerințelor obligatorii ale mediului real.

Din contra, omul acțiunilor complete, acela care pricepe esențial ceea ce poate atinge scopul propus și care apoi prin sforțare învinge sau își asimilează obstacolele ce-i stau în cale, ne apare învăluit de toată realitatea pe care i-o dă victoria sa. Peste acela nu se poate trece și ființa sa nu poate fi neglijată.

De ea trebuie să ținem seama. Ea intră adeseori cu de-a-sila în calculele noastre. De ea ne ciocnim în luptele noastre și, fără îndoială, n-o putem trece cu vederea. Individualitatea constă în tensiune, în afirmare de forță, care aduc prestigiul și ascendentul.

Am putea caracteriza seriozitatea în alt plan ca o existență intensă și veritabilă, ca o realitate puternică. Priviți un lucru, care are o plenitudine de viață, care se evidențiază reliefat și pregnant, care ajunge să aibă un rol și un rost, un fenomen adînc, impetuos, sincer, care modifică și frămîntă ambianța. O realitate sinceră și intensă devine o valoare. Se obișnuiește de o bucată de vreme în logică să se deosebească două feluri de judecăți, unele de valoare sau apreciere și altele de constatare. Pentru o nevoie didactică această împărțire își are rostul ei. Cînd e vorba de valori sau de realități slabe, superficiale, o înțelegem. Dar dacă ridicăm gradul de intensitate și al realităților, și al valorilor, ele se confundă. Căci un lucru care există din plin, adică care e serios, un lucru de o adîncă realitate, devine o valoare. Iar pe de altă parte o adevărată valoare e o realitate. A fi cu adevărat ceva înseamnă implicit a valora ceva. Realitatea cînd e foarte realitate, existența cînd e intensă devine merit. Deosebirea între realitate și valoare n-are sens, decît la expresiile slabe, reduse ale acestora. Ridicați gradul, tensiunea valorii și realității, ele se confundă.

*

* *

În fond însă a exista intens, în mod real, înseamnă, înainte de toate, a fi sincer, înseamnă a exprima adecvat o parte a specificității sale individuale. „Fii ceea ce ești“ e un postulat fără de care nu se poate realitate. Ca că poți exista trebuie să te deosebești, să te diferențiezi de ambianță prin ceea ce ai ireductibil, original. Altfel ești confundat și existența ți-e compromisă, negată. Cu alte cuvinte, realitatea depinde de originalitate și în același timp de expresia ei. Cu cît aceasta e mai veridică, mai exactă, cu cît redă mai bine, fără poză, fără strîmbătură, fără imitație, fără mască, ceea ce ești, cu atîta realitatea ta se impune. Totul se reduce la a fi sincer, adică a exprima fără deviațiuni, fără alterările care vin prin sugestie de la mediul social, o anumită specificitate individuală. Sinceritatea, adică unitatea între fondul sufletesc și expresia sau realizarea lui, e baza seriozității.

Pe de altă parte, a pricepe numaidecît ceea ce e central și nu periferic într-un lucru, adică a fi serios, înseamnă de fapt a prinde ceea ce e individual în acel lucru, a înțelege care e legea și structura lui deosebită de toate celelalte și care constituie în același timp importanța lui primordială. În această privință, seriozitatea se confundă cu inteligența, cu puterea de a găsi deosebiri și nuanțe.

Cel de al treilea aspect al seriozității, epuizarea completă, trebuie înțeles și el cam în același fel, fiindcă depinde de celelalte două. A duce pînă la capăt înseamnă a realiza, adică, după cum am văzut mai sus, a individualiza, a da unei structuri specifice dezvoltarea ei completă, desfășurarea tuturor notelor ei originale, care o fac să fie ea în mod real și nu alta, care îi dau independența existenței și deci justificarea ei.

Prin orice cale am ajunge la definiția seriozității, ea se reduce la ideea de individualitate. Fii complet, pînă la urmă, ceea ce ești, istovește specificul din tine și din lucruri, du pînă la capăt ceea ce ai ireductibil și complet particular, — iată postulatele seriozității. Bun sau rău, puțin sau mult, fii ceea ce îți dictează legea ta personală, adică dezvoltă-te sincer, simplu, complet, ferește-te de deviații străine și de influențe falsificatoare; realizează-ți predestinația temperamentală, nu te abate de la ceea ce îți aparține fatal, pentru chemări și seducții care-ți vin din altă parte. Și, mai cu seamă, nu te neglija, nu te opri la mijloc de cale.

Evoluează complet către acest unic sens.

Omul serios e omul care se cunoaște, care știe ce poate și ce nu.

Omul neserios însă se ignorează, împrumută sufletul altora, face „grimase", şi, fiindcă nu se cunoaşte, îşi propune scopuri pe care nu le poate atinge, scopuri străine de posibilităţile sale.

Nietzsche, adoratorul personalismului, a înţeles mai bine decît oricine acest lucru. De aici tragica lui seriozitate.

WILLIAM JAMES

(După „Corespondenţă")

Într-una din scrisorile lui William James e scrisă această observaţie de adîncă semnificaţie umană: „Nu e un om complet educat, acela care nu s-a jucat niciodată cu gîndul sinuciderii". Constatare pe care nu trebuie să ne grăbim de a o diagnostica în sensul pesimismului. Căci, fire profund tristă, după cum ne informează cei care l-au cunoscut, W. James a învins amărăciunea printr-o luptă, în acelaşi timp eroică şi metodică. El n-a insultat niciodată omenirea cu acel rînjet de mizantropică bucurie. În faţa filosofiei lui Schopenhauer, de pildă, e apucat de indignare. Cînd un comitet format la Frankfurt am Mein pentru ridicarea unei statui marelui pesimist îi cere adeziunea, el răspunde printre altele: „Mă văd constrîns de a refuza să-mi mişc fie şi degetul cel mic pentru gloria unui om, care s-a muncit cu ingeniozitate toată viaţa să scuipe pe viaţa semenilor mei şi a tuturor celor pe care-i iubesc. Nu e oarecum imoral de a oferi un omagiu public omului, ale cărui scrieri, — dacă publicul le-ar înţelege şi s-ar inspira, — ar distruge complet acea simplicitate afectuoasă şi încrezătoare care tocmai face dulceaţa vieţii ?... Pesimismul lui Schopenhauer a fost acela al unui cîine care ar prefera să vadă lumea de zece ori mai rea decît este, decît să piardă ocazia de a lătra şi nimic nu l-ar fi decepţionat mai crud decît să vadă dispărînd orice raţiune de a se mai plînge."

Şi totuşi William James a avut noroc de cea mai deprimată structură sufletească. Dar el a exterminat dintr-însul încetul cu încetul, cu supraomenească răbdare, germenul descompunerii. Vom vedea îndată cum.

E necesar deocamdată să cunoaştem mai de aproape enigma acestui caracter.

*

* *

„Orice filosofie e expresia unui temperament". Nici un mijloc de a-l cunoaşte nu e mai indicat, decît aplicarea metodei sale asupra lui James însuşi. Fiindcă niciodată legătură mai organică, identificare mai contopită nu s-a întîmplat între un om şi doctrina sa ca în cazul filosofului american. Pentru el, concepţia despre lume nu are o valoare abstractă, „în sine" şi, mai ales, nu e rezultatul unui moment abstract în care creatorul se depăşeşte, se înstrăinează de el ca să gîndească esenţa firii. Sistemul cuiva e o caracteristică expresivă a unui individ, o semnificaţie caracterologică. Fiecare om, chiar cel mai umil îşi are filosofia sa. Ca să înţelegem sensul gîndirii n-avem decît să analizăm caracterul. Evident că la William James acest lucru nu e uşor din cauza complexităţii alcătuirii sufleteşti: o prizmă cu infinite feţe. Sînt contopite în ea mai multe fizionomii sufleteşti. Cu puţină atenţie, unele din ele se pot degaja totuşi.

Din mulţimea scrisorilor plecate de la el către prieteni, familie, discipoli şi care formează unul din cele mai patetice romane prin corespondenţă, se desprinde mai întîi cu claritate un suflet de *aventurier*.

De multe ori, ca să putem înţelege fizionomia morală a cuiva, nu e rău să ne adresăm eredităţii. William James obişnuia să spuie că datoreşte toată formaţia sa etică şi intelectuală exemplului şi calităţilor pe care i le-a transmis tatăl său.

Henri James, teosof, adept al lui Swendenborg şi al lui Fourier, spirit de o rară mobilitate, e una din acele firi utopice şi exuberante care ţin în acelaşi timp de un înalt idealism şi de o nuanţă de şarlatanie. Fiul său îl descrie ca ceva „palpitant şi uman, graţios, duios, apucat şi umoristic". Carlyle nu se sfieşte să dea acestui agitat numele de „aventurier literar". Şi fiul are ceva din apucăturile tatălui. Fratele filosofului, romancierul Henry James, scrie despre formaţiunea lor spirituală: „Am respirat un aer sănătos, plin de incoerenţe, şi am fost nutriţi şi adăpaţi cu contradicţii".

O curiozitate neînfrînată care prețuiește mereu noutatea și schimbarea — James a justificat teoretic aceste două concepte în sistemul său, — îl face să-și schimbe mereu preocupările și chiar cariera. Pornit ca adolescent să devie pictor, îl găsim îndată preocupat de chimie, apoi de științe naturale. În această ipostază, face o călătorie în Brazilia. Dar acolo e dezgustat de perspectivele moarte ale științelor naturale. Îmbrățișează după aceea filosofia. Ceva mai tîrziu medicina. Aceasta îl duce la psihologie. După ce scrie minunatul său tratat de psihologie, toate scrisorile sale arată dezgustul care-l nutrește pentru această ramură a filosofiei, pe care o găsește inferioară. Și atunci se dedă trup și suflet teoriei cunoașterii și metafizicii. În fine, către sfîrșit, îl pasionează exclusiv religia și problemele ei.

Aceeași febrilitate și nevoie de noutate și în viața sa. James e omul care călătorește veșnic. Se îmbarcă de cel puțin zece ori pentru Europa unde stă cîteodată ani de zile. Îl găsim cînd la Paris, cînd la Roma, apoi pe valea Rinului, în Elveția, Austria, Germania, Scoția etc. Cînd e în America, nu e mai statornic. Aci e la oraș, aci la țară. Cumpără o casă într-un minunat peisaj de munte, e încîntat de ea și crede că își va sfîrși acolo viața în fericire. Puțin după aceea însă, se plictisește de ea și o vinde. Aci în California, aci la New-York, aci la Cambridge.

După cum remarca Simmel, viața aventuroasă e aceea care se fărămițează în momente izolate unele de altele, fiecare avînd însemnătatea lui, prezentat fără nici o legătură cu ansamblul cu linia generală a vieții. Aventura e exagerarea importanței unui moment parțial care e trăit pentru el însuși, indiferent de trecut ori de viitor, e atenția exclusivă acordată unei porțiuni separate, dezintegrată de seria continuă a vieții, ridicată la un rang special în raport cu restul evenimentelor. Aventurierul trăiește exclusiv în prezent, cu care se confundă. El n-are memorie și nici imaginație. El n-are mai ales sensul determinist al existenței și al destinului. Fiindcă viața sa e tăiată într-o serie de momente excepționale, fără legătură între ele, dar mai ales fără filiație cauzală, spiritul de aventură concepe totul sub prisma hazardului. De fapt, toți oamenii se pot împărți în mecaniciști și aventurieri. Primii concep viața ca ceva rezonabil, prescris de un complex de forțe date, ca o linie previzibilă cu oarecare aproximație mai dinainte. Ei nu așteaptă nimic excepțional, nimic extraordinar. Viața lor e cenușie, monotonă, închisă într-un anumit determinism care e jumătate al caracterului lor, jumătate al împrejurărilor. Și mai sînt apoi aventurierii, acei optimiști, iremediabili, care pariază pe posibilitățile rare, pe capriciile întîmplării care nu recunosc regularitate și cauzalitate în fenomene. Ei nu se mulțumesc cu o pasivitate receptivă față de evenimente. Le provoacă și le excită în fervoarea lor prin energie activă. Viața nu e o serie rațională mai dinainte stabilită. Din contra, ea apare acestuia ca complexitate infinită de forțe libere, în care fiecare moment poate aduce o surpriză, fiindcă fiecare moment are autonomia lui și nu e integrat într-o linie, într-un tot mai dinainte cunoscut. Aventurierul se declară pentru multiplicitatea, variația și iraționalitatea posibilităților. El adoră riscul. Punctul său de vedere e exclusiv optimist. El își construiește o credință în succesul său final, iluzie puternică de care nu se îndoiește o clipă.

Apropiați acum de aceste considerații viața intelectuală a lui James. Dar mai ales gîndiți-vă la paginile sale filosofice despre risc și despre voința de a crede, la teoriile sale justificative ale noutății, variației și multiplicității și veți înțelege perfect această nuanță a caracterului său.

În strînsă legătură cu caracterul său aventuros și neliniștit, se desinează în scrisorile sale un altul, acela de *candid*. Pînă către sfîrșitul vieții, William James păstrează încă iluzii. Ca o fată mare, el nu înțelege încă anumite aspecte brutale ori vulgare ale lumii. Viața nu se prezintă în fața se deflorată ori veștejită de revelația infamiilor ei. Ea păstrează mereu secrete, misteruri. Un văl des acopere decăderile și perversitățile. Disprețuiește sincer libertinajul. Cînd Paul Bourget îi trimite romanul său *Idyle tragique*, William James îi scrie fratelui său : „Atmosfera morală din Bourget îmi este, în orice caz, străină : e aceea a unui libertinaj așa de abuziv încît nu se poate lega de nici o dată morală... Poate că există în Franța un mediu care găsește acest lucru nobil și plin de ideal, dar, cum ar zice Rosine, eu și cu dînsul

sîntem foarte rău asortaţi". Atitudine de puritan evident, efect al educaţiei protestante, anglo-saxone, care elimină din viaţa copilului, cu austeritate, orice moliciune senzuală. Luciditatea realistă, puterea de a privi cu linişte răul în faţă, care pentru francezi e un eroism, pentru englez e o slăbiciune, o concesie laşă, o pîngărire.

E. Renan spunea undeva : măreţia unui popor se măsoară după pudoarea femeilor sale. Dar constatarea trebuie extinsă şi asupra bărbaţilor. Simţul direct al realităţii, ceea ce se cheamă curajul adevărului, care de cele mai multe ori nu e decît predilecţia trivialităţii, în scurt, contactul cu josniciile şi murdăriile, nu poate să nu vestejească cu scepticism ori cu cinism un suflet. Gîndindu-ne bine, un realist nu poate fi un suflet distins.

Fără îndoială, un suflet care cunoaşte tot răul, luptă cu el şi-l învinge are calităţi de erou. Lupta şi victoria dau sens moralei. Nu e mai puţin adevărat însă că o inimă care se păstrează pănă tîrziu naivă, un suflet lucios, pe suprafaţa căruia alunecă fără nici o aderenţă peisaje de abjecţie ale vieţii, au o graţie, o delicateţe turburătoare ca tinereţea însăşi. Sufletele care au pudoare pentru ele, care nu-şi mărturisesc nici lor unele lucruri, nu din iezuism, nici din aspru ascetism, dar pentru că sînt construite fără nici o afinitate pentru dezmăţare, păstrează mereu farmecul virginităţii. Şi poate idealul etic nu e numai să nu faci anumite lucruri, dar chiar nici măcar să nu le gîndeşti, să nu le afli. Ştiinţa şi păcatul se confundă. Curiozitatea e considerată de toate religiile — aduceţi-vă aminte de cutia Pandorii, de femeile Zmeului care sînt omorîte fiindcă deschid odaia oprită etc. etc., ca infracţiune supremă.

Acest om virginal pînă la adînci bătrîneţe a fost William James. La 31 de ani citeşte cu plăcere şi entuziasm romanele lui Jules Verne.

Dacă îi rămîne ceva necunoscut din multiplele senzaţii ale vieţii din care n-a voit să cunoască decît pe cele sănătoase şi înălţătoare, e tocmai acel „atrait du gouffre", fascinaţia seducătoare a abisului de viţiu, de cădere, ori măcar de destrăbălare jovială cu gust pentru istorii în felul lui Boccacio sau Rabelais. Şi această prospeţime de suflet cu îngrijire păstrată îi permite să rămîie *un duios* pînă tîrziu în vîrstă. Ultimele scrisori

dinaintea morţii, la vîrsta de 68 ani, închid încă în ele un suflet erotic. Amorezat a fost mereu James, niciodată senzual ori lubric. El împărţea oamenii, servindu-se de o expresie franceză, în : „les durs" şi „les tendres".

Şi fiindcă preconiza mereu lupta, riscul, victoria şi aventura, el se număra printre „les durs". Dar dacă socotim la bilanţ şi duioşia lui nesfîrşită, entuziasmul amoros cu care înfăşura tot universul, sîntem obligaţi să-l numărăm printre „les tendres". Iată cum scrie soţiei sale, cu bucurie şi dragoste de şcolar în vacanţă, fiind aproape de şaizeci de ani, despre o excursie în munţi : „Era o temperatură ideală afară din cort şi înăuntrul lui, luna se ridică înainte de miezul nopţii, lăsînd să strălucească doar stelele cele mai mari. Atunci mi s-a părut că simt, într-un fel extrem de viu, însăşi uşurătatea fluidă a sufletului meu. Influenţele naturii, prezenţa în jurul meu a bunei noastre Paulina, dar mai ales gîndurile care se îndreptau către tine şi copiii noştri, către scumpul nostru Henry care călătoreşte pe mare, problemele conferinţelor, toate acestea fermentau în mine şi atunci a fost o clipă o adevărată noapte de Walpurgis". Entuziasmul fericirii unui adolescent simţit la şaizeci de ani ! Căci nimic nu păstrează mai tînăr decît candoarea, care nu e, de fapt, altceva, decît o economie a puterii de dragoste.

W. James, în năvalnica lui forţă de adorare, iubeşte totul, dar mai ales umanizează şi înfrumuseţează deficitele naturii ori ale vieţii. „Draga mea, impresia cea mai profundă pe care am simţit-o de cînd sînt în Germania e poate aceea pe care mi-au făcut-o aceste bătrîne ţărance zbîrcite, adevăraţi castori neobosiţi, urcînd străzile ca şi bărbaţii, trăgînd căruţele lor ori purtînd grele panere, absorbite cu totul în treburile lor, fără să vadă nimic din luxul ori viţiul care le înconjoară, îndepărtate locuitoare ale unei lumi mai bune şi mai pure. Sărmanele lor feţe bătrîne, devastate şi asprite, sărmanele lor corpuri bătrîne şi uscate de o necontenită muncă, sufletul lor răbdător mă fac să plîng. Sînt surorile noastre mai mari, sînt fiinţe venerabile care au drept la respectul nostru. Tot misterul femeii pare încarnat în urîţenia lor... mame ! mame ! toate sînteţi la fel. Da, Alisa mea, ceea ce iubesc în tine e ceea ce găsesc la aceste toate

scumpe bătrîne. Şi sînt mîndru, cînd, cu faţa scăldată de lacrimi, mă gîndesc la scumpa mea mamă şi cînd ştiu că e şi ea la fel cu toate acestea. Noapte bună, noapte bună". Se poate închipui mai sublimă umanitate? Gîndiţi-vă acum la un roman francez de libertinaj, la *Liaisons dangeureuses* de Laclos de pildă. Distanţă aproape astronomică dintre două alcătuiri sufleteşti!

Simplicitatea şi candoarea îl fac de multe ori să fie dezgustat de artificiile şi convenţiile civilizaţiei şi să se confunde în natură. Atunci James are accente rousseauiste: „Tocmai în momentele cînd sînt blazat de toate «drăgălăşiile», convenţiile şi zadarnicile agitaţii ale aşa-zisei civilizaţii, tocmai cînd sînt însetat de contrariul lor: mirosul bradului, zgomotul cascadei, băile în apele sale, spectacolul divin de pe vîrful coastei şi colina care se vede deasupra pădurii virgine, tocmai atunci îmi cereţi, Doamnă, să renunţ la aceste salvatoare balsamuri?"

Personalitatea lui James nu e însă numai atît. Mai găsim în el încă un om: *artistul*. De mic a fost sortit să devie pictor. Şi în adolescenţă s-a ocupat puţin cu această artă. A rămas totuşi în el de-a lungul întregii vieţi gustul pentru viu, pentru concret, pentru original şi specific. Sistemul său filosofic despre lume e al unui artist. Cînd descopere pe Bergson, îi scrie că ceea ce îl entuziasmează mai mult la el, (efect pe care-l compară cu acela pe care i l-a lăsat lectura lui *M-me Bovary*): „e o notă de *eufonie* persistentă, e un rîu abundent, fără furii şi fără slăbiciuni care curge plin între malurile sale, regulat, irezistibil. Şi cîte imagini fericite care niciodată nu sînt prea exagerate, dar care simplifică gîndirea şi o ajută să-şi urmeze cursul. Da, sînteţi un vrăjitor adevărat."

Vizualitatea sa aplicată la contemplaţia naturii pe care a adorat-o fără oboseală, pînă la sfîrşit — e aceea a unui pictor care întrebuinţează cuvinte: „Verdeaţa e din cele mai proaspete, arborii şi cîmpul măreţe şi aerul e prin el însuşi un obiect care conţine în disoluţie aburii apei, un fum subţire şi frînturi de soare, oferind amestecurile şi degradările cele mai minunate ale castanului argintat cu albastru şi cenuşiu de mărgăritar"...

Niciodată n-a iubit James, şi cîteodată artistul din el s-a revoltat, procedeele grosolane ale ştiinţei. De la Florenţa scrie unei prietene: „În trista noastră epocă, amestecăm ştiinţa peste tot. Dragostea moare şi, în orice caz, îmi pare foarte slăbită şi foarte palidă acolo unde domneşte ştiinţa. Devin cu totul rebel erudiţiei: aceste tablouri pot încă să-mi inspire o stare de suflet care seamănă cu amorul şi mă felicit, cu atît mai mult, cu cît acum cîţiva ani, credeam că dragostea mea pentru pictură s-a dus înapoi să întîlnească anii mei de tinereţe. Dar văd că circumstanţele o fac să retrăiască."

Fireşte temperamentul său viu şi înamorat de concret şi individual nu admite nici un studiu sistematic al artei, nici sub forma esteticii: „cred că Arta pură nu va trage nici un profit din studiul analitic al esteticii, ci mai de grabă un dezavantaj, atunci cînd se va face din abstracţie baza practicii. Se vor obţine opere înţepenite din care va lipsi acel impalpabil «Je ne sais quoi» Diferenţa între o operă de primul ordin şi una mai mediocră, în materie de artă, îmi pare că scapă oricărei definiţii verbale: e diferenţa unui fir de păr, a unei nuanţe, un fel de freamăt interior şi totuşi ce distanţă le separă din punctul de vedere al valorii!..."

*
* *

După cum se vede, puţini oameni au fost mai înzestraţi să guste plăcerea de a trăi, să pătrundă mai direct, mai spontan bucuria infinit de variată a vieţii: un aventurier optimist care plăzmuieşte mereu alte planuri de existenţă şi de care se entuziasmează ca un copil, un candid căruia nu-i e dat să vadă amărăciunile şi urîţeniile veţii, un artist care înţelege frumuseţile mereu altele ale firii. Şi totuşi destinul n-a voit ca William James să se bucure complet şi definitiv de viaţă.

Fie din cauza surmenajului, fie din cauza unor abuzuri ereditare, adolescenţa îi e pătată de o atroce neurastenie. Scrisorile sale din această epocă sînt dureroase. Chinurile neurasteniei sînt atît de tari încît James se gîndeşte adesea la sinucidere. „Pînă acum, cînd aveam dorinţa de a lua o iniţiativă liberă, de a îndrăzni să acţionez într-un fel care să-mi fie personal, sinuciderea îmi apărea ca forma cea mai virilă de acţiune prin care aş fi putut să-mi manifest îndrăzneala..." Aceste rînduri le găsim în jurnalul său cu data de 30 april 1870. Într-o

scrisoare anterioară, adresată din Germania tatălui său, citim : „Fără să cad complet în prostrație, pistolul, pumnalul și otrava începeau totuși să acapareze prea mult atenția mea. Atunci mi-a venit în gînd că aveam cu orice chip nevoie de schimbare..." O depresiune grozavă îl face de mai multe ori să-și părăsească studiile și să stea luni de zile în completă inacțiune. Se știe că James afirmă a fi scăpat de această teribilă boală prin citirea operelor lui Ch. Renouvier. Dar răul revine mereu toată viața. Printr-o luptă teribilă îl paralizează o clipă. Dar cîțiva ani mai tîrziu el reapare iarăși. Abia către sfîrșitul vieții învinge personalitatea optimistă și eroică a lui James.

Nimeni ca marele filosof american n-a pus în exterminarea neurasteniei o răbdare mai îngerească, un curaj mai viril, dar mai ales nimeni n-a utilizat cu mai multă pricepere printr-o metodă specială, ceea ce se găsea sănătos în mod nativ într-însul. Știm astăzi cu toții că bolile mentale sau sufletești sînt boli de convingere. Un psihiatru francez le-a numit „pitiatice", adică maladii de credință. Și toate terapeuticile au recomandat același lucru : tonificarea acțiunii sugestive, adică întărirea în bolnav a ideii de sănătate. De la Charcot la Bernheim, Coué ori Pierre Janet, aceleași remedii sînt mereu recomandate. Creează-ți încrederea în propria sănătate și vei fi tămăduit. Alungă tot ce se constitue slăbiciune și deprimare : stimulează-te mereu în speranțe. Provoacă-ți succese exterioare care să confirme acest lucru. Ferește-te de contemplări pasive, sterpe, de analize minuțioase, de acele excese ale vieții interioare care usucă și dezesperează. Creează-ți interese, devotează-te cauzelor exterioare ca să fugi de gîndul persoanei tale, confundă-te cît poți în diversitatea lumii bogată, infinită în resurse. Formează-ți o filosofie bărbătească, dreaptă, optimistă. Încearcă să legi din nou firul raporturilor cu universul, pe care trebuie să-l crezi demn de iubit, cu acel misterios și veșnic variat univers, enigmă perpetuă pentru orice curiozitate. Ridică capul, cere dreptul la viață : nu te lăsa strivit.

Fără să consulte nici un psihiatru, el însuși adînc psiholog, James a înțeles imediat că în această direcție stă salvarea lui. Și ca să se convingă el însuși a întrebuințat un artificiu ingenios : s-a făcut că e convins, a jucat față de el însuși rolul de credincios. Un elev al său

ne spune în amintirile sale despre James : „El insista adesea asupra acestui fapt că persoane care au de suferit grele tare nervoase, chiar ereditate pot organiza viața lor în mod util pentru a putea trage folos din sensibilitatea lor «degenerată». Iată ce-l preocupa mai mult ! A inventat o întreagă filosofie, nu pentru uzul altora, ci pentru al său propriu, o filosofie medicament, o înaltă doctrină farmaceutică, cu virtuți de alinare sufletească. Sistemul lui James e cramponarea de viață a unui bolnav, printr-o doctorie metafizică și etică. Preconizînd eficacitatea efortului, și l-a aplicat mai întîi lui însuși. Niciodată resursele practice, optimiste și curajoase ale temperamentului anglo-saxon n-au reacționat mai evident în fața boalei ca în cazul său. Alte filosofii pot ieși din trebuințe de riguroasă logică ori de armonie estetică. A sa e un strigăt moral de dezolare. Firește o asemenea filosofie nu poate fi decît stenică, rumenă de sănătate, exuberantă de viață.

Legăturile dintre viață și operă nu sînt totdeauna directe. Cîteodată producțiile spirituale sînt oglindiri exacte a ceea ce a fost viața. Alteori însă opera reprezintă tocmai contrariul biografiei, reprezintă ceea ce n-a putut fi realizat în viață cu toate că autorul a dorit-o din răsputeri. Schopenhauer a fost necăjit și a născut pesimismul. Dar misticul și frămîntatul Comte a gîndit, ca o nostalgie a ceea ce îi lipsea, practicul și trivialul pozitivism. Oarecum apropiat e și cazul lui James. Acum cînd îi cunoaștem corespondența toată, filosofia sa găsește o minunată clarificare sub acest punct de vedere.

Ceea ce îngrozește mai mult pe un neurastenic e ipohondria, adică frica de a nu rămîne mereu singur cu el însuși, cu preocupările vieții sale interioare. Ipohondria e gîndul cronic, pînda de fiecare moment a propriilor stări organice ori sufletești. Subiectivism, interiorism și ipohondrie e unul și același lucru. De acest lucru voiește să scape numaidecît James. Într-o scrisoare din 1872 scrie : „Această conferință de fiziologie care-mi vine acuma e un adevărat dar al lui Dumnezeu ; mă va face să lucrez fără să mă surmenez ; mă va sili să mă interesez de alții în loc să mă las închs în mine însumi și mă va îndepărta de aceste analize introspective care au trezit în mine, în aceste ultime luni, un fel de ipohondrie

filosofică și de care îmi va face fără îndoială mult bine să mă îndepărteze timp de un an.“

Cel mai bun remediu pentru a scăpa de subiectivism e acțiunea. Pragmatismul lui James e filosofia unui interiorist care se apără prin activitate de gînduri rele. Nu e, după cum se crede, doctrina unui burtă-verde american, a unui „business man“, preocupat de afaceri sau de ritmul unei vieți de combinații practice. E agățarea tragică de viață a unui deprimat.

W. James voiește cu orice chip să se uite pe sine. Voiește să *evadeze* din închisoarea nesuferită care e el însuși. Această nevoie de acțiune devine preocuparea sa permanentă: „După 1 ianuar (1870) — scrie în jurnalul său, — cînd voi începe să pot zbura pe propriile mele aripi, s-ar putea să revin la preocupări metafizice, fără prea mare pericol pentru puterea mea de a activa... în prezent mă preocupă puțin speculația și mai mult forma actelor mele... să acumulez decizii voluntare ca un avar, fără să uit că o rețea greșită strică tot lucrul...“ Într-o scrisoare din 1884: „În fond, și acest gînd nu-l am de astăzi, ar trebui judecată sănătatea unui om nu atîta prin bilanțul anual al orelor sale de mulțumire ori de suferință, cît prin suma muncii pe care, bine ori rău, a reușit să o realizeze.“

Pentru înfăptuirea acestei activități e nevoie de voință și de credință. James le-a reunit într-o formulă de suspinătoare aspirație, care e titlul unui volum al său: voința de a crede. Căci nu e așa de ușor, pentru un om complex, inteligent și cultivat, să creadă cu ușurință. Dintr-un om evoluat și complet nu se poate face cu ușurință un om bigot. Filosoful american a găsit însă un minunat artificiu. Gîndindu-se la „rămășagul“ lui Pascal relativ la existența lui Dumnezeu, aplicîndu-l peste orice ipoteză, a judecat cam așa: dacă credința mea e verificată de fapte, cu atît mai bine: am cîștigat. Dacă e contrazisă, n-am pierdut nimic și pot oricînd începe din nou cu altă presupunere. Dar faptul că ai o credință sau măcar pariezi pe una, are imense avantaje pentru fortificarea sufletească. Voința e semnul libertății, e degajarea noastră din subordonarea materiei — recte a boalei. Ceea ce l-a entuziasmat pe James în filosofia lui Renouvier e tocmai această autonomie a voinței, pe care filosofia franceză o luase de la Kant. Libertatea voinței îți deschide căile optimismului, adică îți spune că nu ești condamnat la o fatalitate de determinare și că oricînd poate interveni o posibilitate nouă care să-ți justifice speranța. Dar ca să ajungi la această libertate trebuie să crezi în ea, să te exercitezi adunînd — cum spune el — zi cu zi, ca un avar, hotărîri de voință. Într-un capitol al *Psihologiei* sale, *Despre obișnuință,* James dă printre alte maxime pentru întărirea voinței și pe aceasta: „fă în fiecare zi un act inutil, absurd, dezagreabil pentru tine, pentru ca marile hotărîri din viață să nu te prindă nepregătit, adică fără o voință elastică și ascultătoare“. Libertatea voinței e astfel un puternic sprijin moral. A crede în ea înseamnă a nu despera.

Ajutorul în lupta contra deprimării nu poate veni numai de la resursele interioare, oricît ar fi ele de eroice. Avem nevoie și de susțineri din afară. Cel mai minunat lucru pentru acesta e *succesul* acțiunilor noastre. James a vorbit mult de succes și a fost adesea rău interpretat. Dar faptul că a recurs la o asemenea noțiune e și el semnificativ. O bună parte din tensiunea noastră nervoasă e menținută de aprobarea pe care ne-o dau faptele ori societatea. Reușita unui plan e oarecum examenul exterior care ne probează meritul. Și cei care au mai ales nevoie în îndoiala în care se zbat de această probă obiectivă sînt mai ales neurastenicii. Neîncrezători în ei, veșnic sugestionabili firi pance terorizate de simple bănuieli, le trebuie mereu dovada palpabilă a capacității lor, ca să fie remontați, încurajați. Punînd succesul în centrul filosofiei sale pragmatiste, James a arătat încă odată nevoia de sancțiune exterioară pe care o simțea, căci semnul cel mare al adaptării, deci al sănătății, e reușita.

Această stimă pentru tot ce e exterior, simbol al nevoii de evadare din el, a dovedit-o James și prin faimoasa sa teorie a emoției. Emoția e ceea ce se exprimă exterior, ceea ce se vede.

Această expresie provoacă abia în urmă stări interioare, simple reflexe, ecouri ale celei dintîi. Dar această teorie îi mai dă un ajutor și în altfel. Dacă e adevărat că sîntem triști, fiindcă plîngem, rîdem sau veseli fiindcă rîdem și nu invers, cum se credea pînă la el, înseamnă că e de-ajuns să afectăm optimismul și fericirea pentru

ca să devenim efectiv. Sănătatea morală se exprimă prin gesturi sănătoase. Teoria emoţiei are adînci aplicaţii pedagogice şi morale. Purtaţi-vă în viaţă bine dispuşi şi veţi fi în adevăr. Fă ca şi cum ai fi şi vei fi mulţumit. Într-o cuvîntare către studenţi, James le recomandă această întrebuinţare a teoriei emoţiei. De fapt nici una din ideile sale nu a rămas pur teoretică. Aproape toate au semnificaţia etică de însănătoşire morală. Robusteţea şi vigoarea sufletească : acest unic scop l-a preocupat mereu.

Tendinţa către obiectivare, către evadare de sine, nu poate fi completă dacă nu ni se stimulează interesul, dacă nu se creează în afară de noi, în spectacolul lumii, variate şi seducătoare atracţii.

Un univers uniform şi monoton ne adoarme atenţia şi curiozitatea. De aceea James s-a muncit — fiind ajutat la aceasta şi de temperamentul său aventuros, — să să creeze o existenţă complexă şi multiplă, combătînd monismul. Concepţiile metafizice — în special hegelianismul —, care reduc pluralitatea aspectelor firii la un singur caracter, i se par înăbuşitoare. El concepe o lume cu infinite culori, cu simfonice armonii, o lume multiplă de sensuri şi aspecte. Nu există unitate şi centralizare, ci pluralitate şi descentralizare — originalitatea fiecărui lucru şi a fiecărui moment îl atrage cu chemarea ei ademenitoare. „Faceţi din univers — scrie el prietenului său Howison, un pluralism şi creaţi imediat un obiect de adoraţie. Faceţi însă o unitate şi iată-vă în faţa a două atitudini egal de parţiale şi legitime amîndouă : adoraţia şi oroarea. În prezenţa unui astfel de univers, o singură concepţie : indiferentismul şi oricît aţi întoarce chestiunea şi toate sensurile, nu văd cum o filosofie a absolutului în raport cu marele său idol ar putea să evite această alternare de misticism ori satanism pe care istoria ne-o arată în toate timpurile.“ Dezavantajul tuturor filosofiilor moniste care reduc totul la unitate e, după James, acesta ; în cazul cînd caracterul care crezi că se găseşte la baza tuturor lucrurilor nu te mai atrage, eşti pierdut fiindcă un altul nu mai e posibil, toate uşile îţi sînt închise şi nu-ţi mai rămîne decît negaţia nihilistă. Dar dacă universul e plural, o decepţie de azi relativă la o ipoteză poate face loc mîine unei alte iluzii în legătură cu un alt aspect. Şi apoi o lume variată şi veşnic nouă ne atrage mereu spre ea, ne excită mereu curiozitatea şi simpatia, creează veşnic alte interese, ne face cu alte cuvinte să trăim mereu în afară, uitîndu-ne mizerabila noastră persoană.

Astfel toate drumurile filosofiei pragmatiste duc către aceeaşi ţintă. James şi-a creat filosofia care-i trebuia. Ea a format medicamentul unic care l-a salvat. Şi, în adevăr, înainte de sfîrşitul vieţii, James a învins neurastenia. Ultimele sale lucrări, preocupate de esenţa psihologică a religiei, dovedesc din nou exuberanţa vieţii şi a sănătăţii. Dumnezeu reiese din adoraţie, adică din plenitudinea vieţii, care se revarsă în iubire, în creaţii de îndrăgostit. Experienţa religioasă e acel „trop plein de vie“, care plăzmuieşte din abundenţă perfecţiunea. Cînd ajungi să iubeşti tot ce te înconjoară, cu frenezie, Dumnezeu e creat.

Fireşte William James a reuşit să distrugă răul care-l rodea fiindcă a găsit în temperamentul său candid, artist şi fugos resursele de sănătate pe care le avea. Dar dacă n-ar fi fost lovite de boală, poate aceste izvoare de vieţi nu s-ar fi potenţat aşa, nu s-ar fi îndîrjit teoretizîndu-se într-o filosofie de sănătate şi iubire, asemenea fagocitelor, care neatacate de nici un microb vegetează amorţite. Fiindcă pe fondul său nativ s-au depus alterările neurasteniei, de aceea s-au răsculat puterile de viaţă. Filosofia sa e rezultanta unui temperament fericit, alarmat de pericolul descompunerii.

* * *

Nici un veac n-a dezadaptat mai puternic pe om de ambianţa sa ca cel de al nouăsprezecelea. Atunci s-au efectuat mai multe transformări brutale în destinele omenirii decît s-au întîmplat din antichitate şi pînă în zorile lumii moderne. Oamenii secolului trecut au trebuit să rupă brusc cu o serie de deprinderi. Din toate aceste zguduiri au rezultat frămîntate procese de conştiinţă, dureroase amputări, oribile izolări. Firile delicate au fost, în perioada romantică, secerate de acel „mal du siècle“. S-au alcătuit atunci hecatombe de sinucideri propriu-zise ori măcar morale. Kleist, Byron, Musset sînt învinşii acestei perioade.

Viața însă învinge, pe încetul, totul. Către sfîrșitul secolului forțele de readaptare au început a se reorganiza. Omul sensibil chiar nu s-a mai oferit fără rezistență victimă pe altarul noii culturi create. Lupta de reacțiune contra disoluției sufletești și contra boalei s-a dat cu minunate mijloace de rezistență. Cîțiva mari martiri au pregătit readaptarea noastră, a generației liniștite de acum, pentru care amărăciunile și decepțiile vieții nu duc numaidecît la sinucidere și nici măcar la pasivitatea stoică. Omul secolului al XX-lea luptă și se adaptează. Dar pentru ca să ne ofere această minunată rețetă magică de împăcare cu viața, mucenici ai ideologiei au plătit scump.

William James e al treilea mare spirit al secolului trecut care a învins, printr-o filosofie de viață, rănile mortale ale sufletului său.

Primul e Nietzsche. Fiindcă e primul, victoria sa n-a fost deplină. Și el îngrozit de umbrele nebuniei, a inventat o filosofie de năvalnică pulsație vitală. Blîndul și inofensivul Nietzsche a visat o lume plină de brute, fără milă și fără cruțare, un elan vital impetuos, violent și barbar. Voința către putere e visul monstruos și inocent al unui teuton cu nervii slabi. E soluția germană a nevoii de readaptare care trebuia să vie. Și ca atare, o vede în proporții mitice de epopee nordică, în halucinații hieratice de Dumnezeu beți de forță, sfărmînd furios debilitatea schilozilor, călcînd în picioare slăbiciunea și îngăduirea.

A doua tentativă e a adolescentului tuberculos Guyau. Viziune de bucurie epicureică, de gustare rapidă a bunurilor pămîntești, sub presiunea zilelor din ce în ce mai scurte. Guyau adoră viața cu nostalgia ftizicului primăvara. Adoră nu atît forța brutală cît exuberanța, veselia, petrecerea. Dorință virginală de fecioară care n-a apucat încă să iubească, cînd moartea i-a trimes vestitorii. Miraj clorotic, debil, difuz, servit de un temperament modest și dulce și care amintește prin resemnare și surîs blînd unele pagini din jurnalul identic ca stare sufletească al Mariei Baskirtchef. Viața și bucuria sînt visate calm, blînd, cu luciditate și stoicism. E oarecum soluția franceză la aceași problemă, diluată de o personalitate fără prea mare energie.

A treia soluție e aceea anglo-saxonă.

E soluția lui W. James. E un remediu mai puțin patetic și, poate, mai puțin dramatic, mai modest, dar în orice caz mai eficace. Fără să dea lumii un spectacol unic de zbucium sufletesc, filosoful american, cu metodă și încăpățînare, și-a adunat rezervele latente de tinerețe și naivitate și le-a ridicat contra lui însuși cucerind bucuria și împăcarea.

Fără brutalitate și fără blîndă resemnare, cu tenacitate, sforțare și voință, utilizînd tot ce poate să scoată din viață un randament practic de sănătate și voioșie, dar mai ales înțelegînd că originea tuturor suferințelor e o boală a eului hipertrofiat care se așează cu un obsedant narcisism în centrul lumii, James a priceput repede cum gangrena sufletească a secolului al XIX-lea nu poate fi remediată decît cu preceptul bătrînului Pascal: „le moi este haissable". Și fugind într-o noapte din el, a scăpat descoperind lumea.

C. RĂDULESCU-MOTRU, FILOSOF AL CULTURII

Secolul trecut a fost, în toate domeniile culturii, secolul individualismului. Procesul de formare a ideii de personalitate e mai vechi: el pleacă, fără îndoială, încă de la Renaștere, dar gestațiunea sa a fost lentă. Și apogeul n-a venit decît în al nouăsprezecelea secol. În toate aspectele artei și culturii, a dominat noțiunea individului, ajunsă pînă la maximum de potențare. Romantismul exaltase eul și dăduse literaturii toate drepturile care decurg din libera dezvoltare a subiectivității. Kant crease etica personalistă, fixase autonomia personalității, indicase ca normă respectul omului în sine, luat ca scop respectabil, nu ca instrument de exploatare. Liberalismul manchesterian bîntuia ca singura dogmă economică posibilă. Individualismul politic revendicase și cîștigase libertăți sacrosancte înscrise în Constituție. „Caută și fii o personalitate" era imperativul categoric al valorii supreme. Filosofia pleca și ea de la acest postulat. În special psihologia, către sfîrșitul secolului tre-

cut, introdusese noțiunea de individualitate ca o axiomă de la care nu se putea abate nici o explicație. Sufletul omenesc era conceput azi ca o unitate specifică. „Psihologia diferențială", „psihologia formei", „psihologia structurală", toate aceste curente, mai mult ori mai puțin deosebite între ele, exprimau în fond aceeași idee : viața sufletească e în funcție de specificul individual.

În domeniul creației culturale, dl. C. Rădulescu-Motru a dovedit, prin însuși cazul său personal, aceste adevăruri. D-sa e singurul gînditor român care ne-a oferit un sistem filosofic unitar și consecvent. Viziunea sa a lumii morale e de o coerență și de o unitate desăvîrșită. În orice lucrare a d-sale, revine ca un leit-motiv ideea centrală care-l preocupă și-l animă : ideia de individualitate. În cursul său de psihologie, prima sarcină pe care și-o ia dl. Rădulescu-Motru e de a defini fenomenul sufletesc. Și d-sa ia un exemplu : pe o plajă de nisip o serie de urme. Dacă aceste urme ar fi rezultate din mișcarea unui obiect neînsuflețit, ele ar avea o regularitate mecanică ; dacă urmele ar fi ale unui animal încă s-ar putea constata o anumită regularitate. Pașii făcuți de om însă au schimbări, variații, reveniri, capricii. Orice gest și orice act sufletesc al omului e legat de o anumită particularitate de structură. Sufletul omenesc nu e explicabil decît în funcție de individualitate.

Dacă depășim terenul psihologiei individuale, pentru a ajunge la acela al psihologiei colective, ajungem la concluzii identice. Societatea e și ea un tot organic unitar și sufletul ei, conștiința ei îmbracă tot o haină individuală. Expresia acestui suflet colectiv concretizată în valori obiective și permanente se cheamă cultură. Dar după cum inndivizii nu ajung totdeauna fie la fuziunea bine închegată a elementelor lor sufletești într-o personalitate autonomă, fie la conștiința acestei fuziuni, tot așa nu toate societățile au conștiința specificității lor sufletești. Sînt societăți amorfe, societăți haotice, societăți impersonale care nu-și pot manifesta un fel propriu de a concepe viața, o atitudine originală în fața fenomenelor lumii. Așadar nu orice popor are un stil de viață personală. Nietzsche contestă pînă și germanilor un stil de cultură proprie, după el singurul popor cu adevărat cultural nefiind decît francezii. În lucrările sale recente asupra culturii Europei, contele H. Kayserling arată că

un popor cu adevărat cultivat e acela care posedă formule personale de expresie pentru orice domeniu al vieții sociale, începînd cu plastica, muzica și filosofia și sfîrșind cu bucătăria. După el numai chinezii și francezii au formule complete și originale de expresie pentru toate trebuințele vieții. Dl. Rădulescu-Motru identifică și d-sa cultură și individualitate. D-sa scria încă acum 30 de ani : „Credințele religioase, obiceiurile, instituțiunile și valorile morale, operele de artă și adevărurile științei sînt singurele care înving moartea. Individul luat de sine ar fi o arătare fără înțeles, dacă în viața socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze și să contribuie la existența bunurilor sufletești deși transformă și înnobilează activitatea individului, nu nimicesc însă și rațiunea de a fi a acestuia, adică *individualitatea*. Ele constituiesc pentru societate o armătură care își are individualitatea sa proprie... Niște bunuri sufletești, care s-ar impune oriunde și oricum, oricărui popor în genere, ar înceta de a mai întreține spontaneitatea individului, ele s-ar asemăna cu legile determinismului mecanic, care nu permit decît o veșnică repetiție de fenomene. Constituită din așa bunuri generice, cultura ar înceta să mai fie un criteriu pentru judecata faptelor istorice. Succesiunea acestor fapte ar apare identică cu succesiunea fenomenelor din natura fizică." *(Cultura română și politicianismul*, pag. 7).

Sau în altă parte : „Cultura adevărată, prin mijlocirea căreia un popor se ridică și se prosperă, se prezintă totdeauna ca o individualitate puternică. În ea găsim rezumate toate însușirile caracteristice ale societății, toate creațiunile mari și orginale ieșite din sufletul acesteia. Amintirea zilelor trăite, precum și idealurile proiectate în viitor ; impresiunile venite din lumea externă precum și cele izvorîte din spontaneitatea sufletească se contopesc în ea ca într-un tot armonic și indivizibil. Cultura desăvîrșită hotărăște diferențierea permanentă între popoare : ea este, neîndoios, cea mai înaltă manifestare a individualității. Exemplele în care ea se întrupează sînt capetele de operă ale naturii sînt justificarea vieții omenești însăși" *(Cultura română și politicianismul*, pag. 8).

Preocupat de această idee a personalizării vieții sufletești, dl. C. Rădulescu-Motru a verificat-o mai tîrziu în domeniul vieții profesionale, ocupîndu-se recent de fenomenul vocației.

Vocaţia nu e numai specializare : în cadrul acesteia, omul e de multe ori silit să efectueze mecanic o muncă pe care n-a voit-o. Vocaţia nu e nici măcar aptitudine. Ea e mai mult decît aceasta, e valorificarea aptitudinii prin creaţiune de bunuri spirituale, e conştiinţa unei misiuni şi a unui destin. Creaţiunea fără vocaţie nu e posibilă, după cum nu e posibilă nici cultură fără vocaţie. Dar caracterul individualist al vocaţiei nu mai are nevoie de a fi demonstrat.

O asemenea concepţie despre cultură presupune o serie de corolare. A individualiza ceva înseamnă a-i da o formă specifică. Cultura n-ar fi altceva în acest caz decît năzuinţa unui fond amorf pentru a se cristaliza în singura formă care îi convine. Dar căutarea unei forme de expresiune pentru valorile sociale nu e totdeauna uşoară. Dibuind la întîmplare, substratul sufletesc al unui popor e supus la erori, nu-şi găseşte totdeauna forma adecvată, necesară, singura posibilă. Erezii, abateri pot urma. Influenţele străine, sugestiile, modele poţi impune popoarelor forme care nu le convin. E problema arhi-dezbătută la popoarele tinere a împrumuturilor artificiale şi gratuite din cultura marilor popoare, prin simplă imitaţie.

Dar a importa valori nepotrivite, haine făcute pentru alte corpuri, înseamnă a mutila sufletul propriu al unui popor. Importarea improvizată a instituţiilor constituţionale şi libertare europene, după 1848, a adus la noi în ţară acea viaţă ridicolă satirizată în opera lui Caragiale şi denunţată de critica culturală a junimiştilor. Dl. Rădulescu-Motru e în aceasta un junimist, fiindcă cere pentru un popor, în speţă cel al nostru, o dezvoltare specifică. În *Cultura română şi politicianismul*, D-sa face o critică severă acelei filosofii sociale vulgarizată de politiciani, după care societăţile îşi pot împrumuta, călcînd peste individualitatea lor, valorile şi instituţiunile. Problema se pune deci în modul următor : se pot imita popoarele neajunse încă la conştiinţa individualităţii lor un stil de viaţă străin ? E mai preferabil o lungă dibuire prin întuneric, decît o auto-definire fie chiar sumară şi artificială cu ajutorul unor elemente eterogene ? Fireşte dl. Rădulescu-Motru, partizan al definiţiei culturii prin individualizare, va prefera drumul lung şi lent unei transformări rapide cu ajutorul altora.

Cu toate că concluziile ultimei sale lucrări, *Vocaţia*, se deosebesc întru cîtva de acele formulate acum 30 de ani în *Cultura română şi politicianismul*. D-sa nu mai e contra europenizării cu orice chip, ci numai contra unei europenizări greşite, cum i se pare a fi fost aceea a liberalismului român de după 1848.

Dar problema comportă şi o discuţie teoretică. În căutarea individualităţii sale pentru a ajunge la conştiinţa acestei individualităţi, un popor poate să se clarifice asupra lui însuşi prin anumite împrumuturi străine. Înainte de a crea o cultură proprie, un popor se poate ajuta şi de ceea ce au făcut alţii. E un lucru cunoscut că patriotismul român, adică conştiinţa unei naţionalităţi autonome, s-a făcut la noi prin imitaţia naţionalismului francez izvorît din marea revoluţie de la 1789. Boierii români, înainte de 1848, n-aveau nici conştiinţa românismului, nici mîndria lui. Naţionalismul român a fost adus după imitaţia celui francez de către bonjurişti şi patruzecioptşti. Aristot deja observase că uneori forma e creatoare de fond. Şi dacă în psihologia socială se permit analogii cu ceea ce se petrece în psihologia individuală, putem spune că simpla afectare a unei stări sufeteşti poate provoca pe cea adevărată. Într-o carte adresată studenţilor şi în care îşi aplica teoria sa asupra naturii emoţiei, în paza căreia „nu plîngi fiindcă eşti emoţionat, ci eşti emoţionat fiindcă plîngi", W. James recomandă acest procedeu pedagogic care constă în a simula o acţiune pentru ca acţiunea însăşi să apară. Se poate spune în ordinea culturii : „comportă-te ca un om cultivat şi vei deveni în scurt ca atare. Imită la început instituţiile şi manierele culturii şi vei reuşi să provoci la tine acasă cultura propriu-zisă". Numai că, şi în această privinţă dl. Rădulescu-Motru are perfectă dreptate, nu orice simulaţie şi orice imitaţie e bună. Trebuie o ajustare între ceea ce eşti şi ceea ce vrei să devii. Un plop nu poate deveni măr şi un om blond un om brun prin nici un tratament posibil... Importul trebuie să respecte legea eternă a afinităţilor, rezistenţa individuală, vocaţia cum ar spune dl. Rădulescu-Motru.

Dar împrumuturile culturale sînt mai justificate astăzi decît erau în trecut şi pentru alte motive. Ţările se dezvoltă iute, cadenţa progresului e alta astăzi. Civili-

zația tehnică de azi nu mai e civilizația agrară, idilică și patriarhală de altădată, care putea permite transformări lente în profunzime, evitînd transformări rapide în suprafață. Popoarele lumii formează azi o unitate. Ele sînt împinse cu forța în vîrtejul accelerat al evoluției mondiale. Azi nu s-ar mai putea tolera stagnări lente și un popor care ar refuza să ție pasul timpului ar constitui un adevărat scandal și s-ar expune la severe represiuni din partea celorlalte popoare. Astăzi de altfel, în epoca aeroplanelor, a cinematografului, a radiofoniei, cînd invențiile sînt transmise și uniformizate de la un colț la celălalt al pămîntului, cum s-ar mai putea izola un popor numai în formula sa specifică de viață, fără să primească oarecum silit toată civilizația pămîntului ?

Definiția culturii adoptată de dl. Rădulescu-Motru mai pune și alte probleme. Dacă cultura e expresia individuală a vieții unui popor, țări care n-au un stil prea particular de viață, cum sînt de pildă Elveția sau Belgia, încetează a mai fi țări de cultură. În schimb, popoare cu o viață foarte originală cum sînt Spania sau Rusia, devin prin aceasta țări de mare cultură. Individualitatea și specificitatea nu sînt valori. Cultura e desigur o individualizare, care însă trebuie să se obiectiveze în creațiuni. De aceea, preferăm definiția recentă a culturii oferită de dl. Rădulescu-Motru în cartea sa despre *Vocație* celei oferite acum 30 de ani numai cu ajutorul noțiunii de individualizare. Căci vocația e mai mult decît individualitate, e o individualtate care creează valori. În căutarea trudnică în care se găsește poporul nostru spre a se lămuri asupra specificului său etnic, punctele de reper teoretice pe care i le oferă dl. Rădulescu-Motru constituie un sprijin prețios.

II. ATITUDINI CULTURALE

EUROPA ȘI RUSIA

Centenarul lui Dostoievski, sărbătorit sobru și modest la teatrul „Vieux Colombier“ la Paris și poate ceva mai fastuos în restul Europei, a adus din nou la ordinea zilei problema raporturilor politice și intelectuale între Rusia și Europa.

„Mai de vreme ori mai tîrziu, Europa va devora Rusia“, scria profetic Dostoievski cu 60 ani înainte de blocusul cu care occidentul a condamnat la asfixie noua Rusie. Antagonismul între misticul scoborîtor din stepele Asiei și între felul greco-latin de a concepe viața al Apusului e mai vechi decît se crede. El nu e numai de ordin politic, ci mai ales de ordin intelectual. Nu e numai vorba de aspirațiile geografice ori politice ale unui popor tînăr care își revarsă hoardele peste grădinile manierat cultivate ale Europei. E vorba, mai ales, de o profundă logică, de un hotar mental și moral care desparte două intepretări contradictorii ale lumii și ale vieții. *Între Rusia și Europa e o chestiune de teoria cunoașterii.* Primele influențe europene asupra lumii slave fură bine primite. Se știe solicitudinea Caterinei II pentru enciclopediștii francezi și rolul „voltairianetz“-ilor la curtea ei. Îndată după marea revoluție, raporturile se răcesc. Caterina II începe să înțeleagă pericolul pătrunderii ideilor democratice în imperiul slav. Bustul lui Voltaire e sfărîmat, „enciclopedia“ arsă.

Nobletea și o serie de intelectuali fideli ei înfierează influența nefastă a Europei ; curentul imperialist slavofil e format. Teoreticianul acestui curent, Axakov, are accente care amintesc exclusivismul judaic din epoca lui de aur : „istoria rusă are valoarea istoriei sfinte ; ea trebuie citită ca o hagiografie“, istoria poporului rus e

istoria *unicului* popor creştin din lume" etc. După el, aproape toţi intelectualii se vor resimţi de acest exclusivism naţional. Dacă un Herzen, atras de generozitatea mişcărilor socialiste din Europa sec. XIX, va arăta simpatie Occidentului, către sfîrşitul vieţii, va nega tot ce a afirmat în tinereţe, preconizînd revenirea la unulitatea (sic !) ortodoxă, ca şi la reacţionarismul ţarist. Un filosof ca Soloviev va cere subjugarea ştiinţei europene la religia rusă. Un critic literar ca N. Strakhov, prieten intim al lui L. Tolstoi, într-o carte *Lupta contra Occidentului în literatura noastră,* vrea să demonstreze că întreaga evoluţie a literaturii ruseşti n-a avut decît un scop : abjurarea Europei. Gogol pe patul de moarte condamnă operele sale satirice, opiniunile literare şi invită intelectualitatea rusă să se prosterneze în faţa ţarismului. Dostoievski merge mai departe. El afirmă că : „niciodată poporul nu va recunoaşte ca pe unul din ai săi pe un rus europenizat" sau „Rusia e o ţară care nu seamănă întru nimic Europei. Cum vreţi ca Rusia să se pasioneze pentru o civilizaţie la care n-a contribuit ?"[1]

La recenta sărbătorire a lui Dostoievki la Paris, romancierul D. Merejkovski a declarat cam aceleaşi lucruri, înfăşurate doar într-o serie de eufemisme literare. Cînd armatele bolşevice invadaseră Polonia, în vara trecută, toată nobilimea rusă exilată la Paris, uitînd duşmănia ei contra guvernului sovietic, ceea ce providenţei, înainte de toate, triumful Rusiei.

De cealaltă parte, simpatiile nu sînt nici acolo prea mari. După entuziasmul unui Melchior de Vogüé, gustul pentru literatura rusă a scăzut. Scriitorii francezi de azi se apără cît pot de invaziunea obscurităţii nordice ori a sentimentalismului slav care tulbură claritatea viziunii lor latine.

Care e natura acestui proces ? În ce constă el ?

Să vedem pentru aceasta care e spiritul culturii europene şi care e acela al mentalităţii ruseşti.

*
* *

Popoarele din apusul continentului, care alcătuiesc ceea ce Nietzsche numea „l'âme européenne", şi-au reconstituit o civilizaţie din resturile lumii greco-romane. Cu mici deosebiri etnice, cu mici infiltraţii străine, ele

au adunat arheologiceşte bucăţică de piatră lîngă altă bucăţică de piatră, le-au îmbinat, le-au lustruit, au perfecţionat detalii şi şi-au refăcut din ele templele, muzeele, palatele.

În morală, au atenuat egotismul elen prin fraternitatea creştină şi au obţinut un individualism mai modest şi ceva mai mediocru. În filosofie au perfecţionat pe Aristotel, în drept pe Justinian. Apoi le-au împrăştiat în masele populare. Peste toate acestea au aşternut minunile tehnicii, ale industriei şi ale confortului. Dacă la cei vechi numai elita gusta din binefacerile culturii şi ale artei, din generozităţile moralei, azi, numărul participanţilor e imens. Între cei vechi şi noi, e mai ales o chestie de democratizarea culturii. Deosebirea e cantitativă, nu calitativă.

Propagandişti, vulgarizatori, pelerini ai culturii, iată ce au vrut să fie europenii. Educaţia barbarilor în spiritul antic fu religia lor, — căci ceea ce moşteniseră li se părea definitiv. Ca să se îndoiască de postulatul sacru al eminenţei elenismului, doar cîţiva izolaţi : Pascal, Luther, Rousseau, Tolstoi. Ceea ce îi interesa era să clarifice, să perfecţioneze, pentru ca crezul antic să fie mai acceptabil, mai seducător. Pentru această misiune de profesori, de pedagogi, le trebuiră în primul rînd o *dialectică logică,* care să insinueze în mintea celui care se iniţiază adevărurile — ; în al doilea, o *formă* impecabilă care să ademenească, să seducă noii aderenţi. Astfel au exploatat pînă la subtilizare logica, ca şi retorica bătrînului Aristot. Adevărul e că, cu această ocazie, au descoperit un alt postulat pe care grecii doar îl întrevăzuseră : acela al determinismului cauzal. Galileu şi Descartes au făcut posibilă marea revoluţie industrială din sec. XVIII. Şi aici e poate singura noutate, singura invenţie de la antici încoace.

Încetul cu încetul însă, nevoia de logică a devenit pentru europeni o manie, o obsesie. Cînd lucrurile nu erau clare, le clarificau, cînd deveneau clare, le voiau evidente, cînd ajunseră evidente, le voiră implicite... Perfecţiunea vertiginoasă a acestor facultăţi e minunea Apusului. Un om inteligent în sensul occidental neagă cea mai uşoară contradicţie : prin aceasta, omoară complexitatea ; nu cunoaşte cea mai slabă impreciziune ; prin aceasta, distruge nuanţele ; ignorează cea mai mică

șovăială : prin aceasta omoară evoluția. Pe măsură ce omul devenea un perfect manechin logic, viața, viața fecundă cu absurditatea ei creatoare, cu elanul ei neînfrînat de silogisme ori de norme îl părăsea. Singur, cu sterilitatea uscată a rațiunii drept tovarăș, se înăbușea, pierea, sub propria sa desăvîrșire. Atunci, remediul suprem era găsit în simțuri. Lipsit de hipnoza unei ideal pe care nemiloasa sa analiză știa să-l distrugă înainte de a-l iubi, logicianul devenea fatal epicureu. Dacă atenția nu e preocupată de o valoare care o depășește, ea revine cu furie la viața imediată, pămîntească. Dovadă : toți deziluzionații marilor idealuri devin „deboșați". Încurajat de un confort care-i satisface integral necesitățile și luxurile, neîncurcat cu nici o valoare religioasă, europeanul și-a făcut un ideal din ceeea ce trebuie să rămînă un mijloc. Dacă anticul era lubric, modernul e numai „jouisseur".

De la epicureism la egoism e numai un pas. În adevăr, dacă orice senzație, orice plăcere e personală, individul a început să o cultive numai pe a sa „Cultivons notre jardin", prin care sfîrșește Candide al lui Voltaire, are mai mult decît un înțeles propriu. În această stare sufletească, europeanul se simțea de multe ori singur. Atunci își amintea de creștinism. Nu mai găsea însă în el umilința în fața misterului, nici modestia primelor timpuri : *europenii elenizaseră creștinismul*. Odată reînviați în timpul Renașterii, zeii continuau să trăiască și azi. Dacă Christ s-ar coborî astăzi între noi, ar constata ușor că a reînviat omenirea pentru ca să-i arate calea plăcerilor. Oscar Wilde povestește undeva : „Cînd Isus voi să revină în Nazareth, orașul era așa de schimbat, că nu-l mai recunoscu : Nazarethul în care trăise odată era plin de lacrimi și de plîngeri, orașul nou pe care-l revedea acum răsuna de rîs și cîntece — și Christ mergînd în oraș văzu sclavi încărcați de flori care se grăbeau către palate de marmură albă. Intrînd în una din aceste case, în fundul unei săli de porfir, culcat pe un pat de purpură, văzu un om a cărui păr era împletit cu trandafiri roșii și a cărui buze erau încă umede de vin. Christ se apropie de el, îl atinse pe umăr și îi zise : — «Pentru ce duci o astfel de viață ?» Omul se întoarse, îl recunoscu și îi spuse : — «Eram lepros și tu m-ai tămăduit. Pentru ce aș duce o altă viață ?»

Christ ieși din această casă și iată că în stradă văzu o femeie a cărei față și veșminte erau zugrăvite, ale cărei picioare erau împodobite cu perle. În urma ei mergea un om a cărui ochi erau încărcați de pofte vinovate. Și Christ se apropie de el îl atinse pe umăr și-l întrebă : — «Pentru ce urmărești această femeie și pentru ce o privești așa ?» Omul se întoarse, îl recunoscu și răspunse : — «Eram orb și tu m-ai tămăduit. Ce vrei să fac altceva cu vederea mea ?»

Și Christ se apropie de femeie :

— «Drumul pe care-l urmezi e acela al păcatului, de ce-l urmezi ?» Femeia îl recunoscu și îi răspunse rîzînd : — « Drumul pe care merg e plăcut, căci tu mi-ai iertat toate păcatele».

Atunci Christ își simți inima plină de întristare și voi să părăsească acest oraș. Dar pe cînd ieșea din el, văzu în sfîrșit, pe malul unui șanț, un om care plîngea. Isus se apropie de el și atingînd buclele părului său îi zise : — «De ce plîngi ?» Și Lazăr ridicînd ochii îl recunoscu și răspunse : — «Eram mort și m-ai înviat. Ce aș putea face altceva cu viața mea ?»"

...Aceasta e ironica istorie a creștinismului.

Încetul cu încetul, saturația elenismului se înfăptui. Logica începu să-și spună ultimul cuvînt. Claritatea desăvîrșită, sterilitate strălucită, ea nu mai putea da naștere la nici o creație.

Cu o ultimă speranță, eforturile s-au îndreptat către perfecțiunea formei. Arta pentru artă a apărut. Eleganța, armonia, cizelarea trebuiau să acopere neantul creației. Căci *perfecțiunea și progresul se exclud*. „La perfection n'engendre que l'inertie ; la gène este le principe du mouvement", zicea Renan — că numai obscuritatea e fecundă, iată ce-au înțeles foarte tîrziu europenii.

*
* *

În Nord ca și în Orient însă, se găsesc societăți care au scăpat de sugestiunea imperioasă, de contagiunea irezistibilă a prestigiului elen.

Ele își trag originea din societățile tinere anterioare invențiunii logicii greco-romane. Viața lor nu se bazează pe principiul contradicției ori al rațiunii suficiente. Fa-

cultăţile lor de cunoaştere sînt sentimentul ori credinţa mistico-religioasă. Actele cele mai opuse, ideile contradictorii coexistă perfect în mentalitatea lor.

Se ştie că triburile primitive, care judecă după organizarea mintală prelogică, admit foarte bine miracolul. Pentru ei, un lucru poate să existe şi să nu existe în acelaşi timp ; un fenomen se poate întîmpla simultan în două locuri deosebite ; un obiect poate ocupa acelaşi loc în spaţiu împreună cu un altul. Lucrurile *participă* unele la altele, fiindcă ei nu cunosc raţiunea noastră care le clasifică, le opune, le exclude. Filosoful francez Lévy-Bruhl a numit această lege a psihologiei primitivilor *legea participaţiei.*

Privind caracterul rus al eroilor celor mai caracteristici din literatura lor, al unui Dimitri, de pildă, din *Fraţii Karamazov,* ajungem la aceeaşi concluzie. Rusul poate urî şi iubi, crede şi se îndoieşte, neagă şi afirmă în acelaşi timp. Fiecare din europeni conţine în el atîta contradicţie cîtă e firesc să aibă orice suflet. Contradicţia lor e însă *succesivă,* ea se observă în timp, de la moment la moment. La ruşi contradicţia e *simultană.* Prin aceasta ei intră în legea participaţiei a lui Lévy-Bruhl. Dar dacă logica ca facultate de cunoaştere le lipseşte, ei au în abundenţă altele. În primul rînd, sentimentul şi intuiţia. Acolo unde raţiunea se opreşte fiindcă nu mai poate stabili raporturi, sentimentul întrevede posibilităţi infinite, nuanţe fragile, momente delicate şi fugare. Cunoştinţa mistică depăşeşte pacea logică, căci ea se exercită deasupra ei, după hotarele ei. În plus, ea nu cunoaşte critica ori analiza dizolvantă. Prin aceasta, entuziasmul nelimitat de critică urcă vertiginos culmile adoraţiei, lăsînd departe în urmă calculele meschine ale cîntărelii logice. Iubirea, adoraţia infinită, iată ce nu cunoaşte individualismul european. Ruşii n-au critici literari ori filosofi ; au în schimb apostoli. Astfel, ei nu cunosc epicureismul situaţiilor comode. Nici o ţară din lume nu cunoaşte uriaşa hecatombă de sacrificii benevole a Rusiei de o sută de ani încoace. Singurul epicureism al rusului superior e voluptatea sacrificiului. Ceea ce pentru noi e o corvoadă, pentru el e o fericire şi o onoare.

Gîndirea şi acţiunea lor e obscură şi absurdă. Spiritul lor religios e inform : se caută încă. De aici absurditatea

generoasă a acţiunii lor, de aici stupiditatea sublimă a sinuciderii lor colective. Nu trebuie uitat însă că numai obscuritatea e fecundă. Din neantul perfecţiunii nu poate ieşi nici o creaţie. Astfel progresul devine imposibil. Din contră, el ţîşneşte victorios din căutarea dureroasă, din chinul neastîmpărat. Nietzsche, privind viaţa eroică, zicea „Nimic nu ne-a devenit mai străin decît acest ideal al trecutului : pacea sufletului ; nimic nu ne face mai puţină poftă decît morala de ruminant şi fericirea lîncedă a unei conştiinţe liniştite".

Iată două mentalităţi perfect antipodice. Romancierul englez J. Conrad, într-un admirabil roman, *Sous les yeux d'Occident,* arată cît e de incomprehensibil acest mod de a pricepe viaţa, pentru bunii cetăţeni ai Europei.

*

* *

Fiindcă e vorba de o luptă deschisă, ne putem întreba unde va fi victoria ? Nici un răspuns nu s-ar putea da azi. Anatole France, ca să ne arate cît de mică era influenţa creştinismului în primele timpuri, povesteşte de Pilat care nu-şi amintea de Hristos după cincizeci de ani de la moartea lui, iar Renan în *Saint-Paul* * ne descrie mediul elen netulburat, senin în olimpianismul său, chiar după o sută de ani de la afirmarea idealului creştin. Influenţele uriaşe trec pe lîngă noi nebănuite. Nici un simptom prea serios nu le anunţă. Şi într-o zi, pe neaşteptate, asistăm la o lume nouă ; fără să înţelegem cum s-a realizat. Poate că sîntem aproape de agonia spiritului logic şi tot aşa de aproape de afirmarea unei noi religii.

Un Tolstoi sau un Dostoievski, care au făcut posibil [un] Romain Roland chiar în sînul ţării celei mai europene din Europa, pot cuceri bătrînul continent mai uşor decît toate armatele oricărui imperialism.

---

* Pentru citaţiile de mai sus, să se vadă Th. Massaryk : *Europa und Russland. Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie. Soziologische skizzen ;* ca şi Alexinski : *La Russie et L'Europe,* Flamarion, 1918, Paris.

După E. Martonne și Mario Rocques, un al treilea membru al Sorbonei, prieten entuziast al românilor, C. Bouglé, profesor de istoria doctrinelor sociale și sociologie la universitatea din Paris, va veni să țină 4 prelegeri în București.

Societatea română de filosofie, căreia îi datorăm această invitație, a avut o inspirație nu se poate mai fericită. Nu e vorba numai de strîngerea relațiilor noastre cu Franța cultă sau de cutare reclamă diplomatică. Mai mult decît atît, în atmosfera morală a țării noastre, pustiită de rătăciri pătimașe, cuvîntul drept, imparțial, omenesc al unui occidental va aduce, prin imboldul pildei și prin autoritatea rațiunii, înțelepciunea calmă ca și înțelegerea blîndă care de multe ori ne lipsește. Niciodată un occidental nu va fi mai bine venit la noi ca acum.

În lumea oamenilor de știință socială, personalitatea lui C. Bouglé e de mult cunoscută. Împărtășim aici marelui public cultivat, care va asista la conferințele sale, cîteva informațiuni despre activitatea și doctrina acestui învățat.

După un scurt stagiu de profesorat universitar la Toulouse și Montpellier, C. Bouglé a fost numit conferențiar la Sorbona. Odată intrat în viața Capitalei, el s-a alipit de școala sociologică a lui Durkheim și, împreună cu alți elevi ai acestui savant, a contribuit la elaborarea colecțiunei de documentație sociologică, *L'année sociologique*, cel mai bogat repertoriu de informație socială din zilele noastre.

Imediat după moartea lui Durkheim, Bouglé i-a urmat la catedra de sociologie de la facultatea de litere din Paris. În timpul acesta, a publicat o serie de lucrări, astăzi devenite clasice în științele sociale, precum : *Les idées égalitaires* (1899), *Le solidarisme* (1906), *Le démocratie devant la science* (1907), *Qu'est-ce que la sociologie* (1907), *La sociologie de Proudhon* (1911), *Leçons de sociologie sur l'évolution des veleurs* (1921).

În 1917, încă în timpul războiului, C. Bouglé și-a dat seama că ceea ce lipsește mai ales culturii franceze e organizația metodică a documentării. În acest scop, el a fundat pe lîngă „Școala normală superioară" un centru de documentație socială, care [a] devenit astăzi cea mai remarcabilă instituție de acest fel din Franța. În afară de o imensă organizare de fișe, bibliotecă, publicație de buletine asupra chestiunilor actuale, conferințe etc., acest centru lucrează, sub direcția sa, la retipărirea edițiilor critice ale operelor lui Proudhon, Saint-Simon și Fourier.

În alte direcții, activitatea sociologului francez e tot așa de fecundă : el stă în fruntea diferitelor legi pentru instituirea învățămîntului muncitoresc, a universităților populare ; în fine, după o activitate intensă, el a reușit să introducă în programul școlilor normale din Franța — sociologia.

*

* *

În ce privește doctrina sa, deși elev al lui E. Durkheim, C. Bouglé nu s-a oprit nici la metoda maestrului său, nici la rezultatele la care a ajuns acesta. Se știe că E. Durkheim concepe realitatea socială sub un punct de vedere cu totul mecanist. El exclude voința individuală, finalismul creat de urmărirea scopurilor particulare. Societatea nu e o simplă colecție de indivizi. Din contra, acesta din urmă, prin opera tradiției, a educației, a instituțiilor de tot felul, e un produs al societății. Individul contribuie cu foarte puțin la determinismul social. În schimb, el primește mai totul din afară. Caracteristica principală a fenomenelor sociale e că se impun individului de afară, din *exterior*, într-o acțiune de constrîngere. Moda, religia, limbajul, dreptul, nu se impun din afară, de către mediul social. Orice încercare de abatere e sancționată printr-o reprimare socială, încît conformismul social e totdeauna asigurat.

C. Bouglé adoptă toate aceste adevăruri. Dar el nu le consideră ca ultimul cuvînt al științei sociale. Pentru dînsul, societatea nu e numai un fenomen de constrîngere sau de acțiune. El vede chestiunea socială în alt fenomen, anume în faptul că indivizii care trăiesc *în aceeași societate recunosc idealuri, valori comune*. Respectînd același cod, aceleași instituții economice, aceeași religie membrii unui grup social se simt solidari. Dar valorile adoptate de o societate nu rămîn imuabile. Din contră, ele se găsesc într-o perpetuă transformare.

Două mari legi prezidă în această evoluție : *aceea a diferențierilor valorilor* și *aceea a conjuncțiunii valorilor*.

În societățile primitive, o singură valoare domină : cea religioasă. Ea face funcțiune de valoare juridică, economică, politică. Încetul cu încetul însă, din ea se desprind, diferențiindu-se autonom, valorile juridice, morale, economice. Diferențierea nu se face însă în mod anarhic, căci, astfel ar duce la *atomizarea* societății.

Un alt fenomen intervine și compensează acest proces de individualizare. Valorile sînt legate într-o strictă interdependență unele de altele. E greu de conceput o organizație economică care să nu fie sancționată de o organizație juridică. Aceasta din urmă, la rîndul ei, depinde de starea moravurilor într-un moment dat. Astfel, diferențierea valorilor e compensată de conjuncțiunile lor. Societatea normală — în starea ei de prosperitate — e determinată de echilibrul acestor două mari legi.

Nu mai insistăm în acest scurt articol asupra caracterului celorlalte idei ale savantului francez. Două din prelegerile sale vor fi consacrate explicațiunii concepțiilor sale despre societate. Publicul va înțelege mai bine decît din aceste succinte rînduri.

Sperăm că lumea luminată din Capitală va ști să-i facă primirea pe care o merită acestui învățat prieten al României.

OBSERVAȚII DE BUN SIMȚ ASUPRA CULTURII

„La culture, c'est ce qui reste après avoir ce qu'on a appris". Iată o definiție izvorîtă pe alte țărmuri și perfect străină nouă. Repetată printre eruditii noștri savanți ea ar apărea ca un paradox ieftin și, pe deasupra, enervant. Se știe doar, — și aceasta e credința unanimă, — că un om cult e acela care posedă multe cunoștințe și care le poate servi, pe toate, la orice ocazie. Cultura trebuie să fie un repertoriu enciclopedic automat. Ea e sinonimă cu erudiția, adică cu etalarea permanentă a avuției intelectuale prin citații, recitații și note. Cu cît acest debit e mai variat, cu cît e mai disparat, cu atît stima pentru autor trebuie să fie mai mare. Se înțeleg cu greu aici, la

noi, articolele occidentale de 15—20 pagini de revistă, care nu conțin nici o citație ?

Puțini înțeleg că cunoștințele sînt un mijloc, nu un scop. Transformările acestea ale mijlocului în scop sînt foarte frecvente în istoria moralei omenești. Cel mai la îndemînă exemplu ni se pare adorația avară a banului pentru ban. Zgîrcitul care adună comori fără să le utilizeze, e un sărac mental, lipsit mai ales de imaginație. Asemenea și eruditul. El se oprește la prima întrebuințare a averii sale și nu-și închipuie o clipă că ea poate să-i aducă senzații infinite, din infinite puncte de vedere.

După definiția de mai sus, cultura e aproape identificată cu ignoranța. Aproape, fiindcă nu e vorba de orice ignoranță, ci numai de aceea care *urmează*, nu de aceea care *precede* o înmagazinare de cunoștințe. E vorba de reziduul acela, compus din predispoziții fecunde, din virtualități îngrășate cu viitor potențial, pe care-l lasă exercițiul reflecțiilor pe marginea lecturii. Odată ce cunoștințele precis limitate au dispărut, rămîne *atitudinea* sufletească. Aceasta singură importă. Cultura trebuie să însemne posibilitatea reacțiunii noastre sufletești. Rareori un om de mare și exactă memorie e un om cu adevărat cult. Studenții negri reproduc enorm și exact. O memorie fidelă este dușmana culturii. Ea împiedică prefacerea, adăugarea acelei „attitude du moi" în fața spectacolului existenței.

Cîți lectori au atitudini în fața lecturilor ? E și firesc să nu le aibă. Reflecția în marginea cititului e o operație gratuită, inutilă și reacțiunile nu se trezesc decît atunci cînd sîntem interesați, adică flatați ori amenințați. O idee trecută indiferent prin mintea noastră, fără să trezească o poziție a individualității e pierdută pentru noi, chiar dacă memoria o păstrează pasiv. În schimb o alta, care ne excită atenția și interesul, din care adoptăm ce ne convine, devine proprietatea noastră. În viitor trebuie să ne comportăm față de ea ca față de o proprietate, adică trebuie să o apărăm cu toate riscurile, cu toate pierderile. O idee nu-ți poate produce adevărată cultură în suflet, decît dacă ai suferit pentru ea. Cheltuiala morală pe care ai făcut-o ca s-o păstrezi îți arată că o meriți.

Ideea de valoare conține în bună parte ideea de risc. Ca orice valoare, ideea adevărată nu se capătă, ci se cucerește. Adevărul ei se constată și se plătește cu o expe-

rienţă pe pielea proprie. Idealul culturii e martirajul. O idee pentru care n-ai suferit nu-ţi aparţine : e a societăţii, a ambianţei care ţi-a sugerat-o. De aceea martirul creştin din primele veacuri ale erei noastre, sau jacobinul pios în credinţa lui, care a pregătit marea revoluţie, mi se par mai aproape de drumul culturii, decît cutare savant neamţ, îmbuibat cu mii de inscripţii siriace ori formule sanscrite, pe care nu le poate iubi, fiindcă n-a riscat nimic pentru ele. De asemeni şi diletantul. Numai că acesta are o scuză în dragostea sa senzuală pentru idei. E un egoist, dar nu un indiferent. Cultura înseamnă *transformarea ideilor în sentimente.*

Pentru noi, începători în toate cele, asemenea consideraţii vor părea exagerate. Renunţînd la expoziţia publică a tot ce ştim, s-ar pierde cea mai însemnată din armele demagogiei culturale. Ceea ce face o reputaţie populară e zăpăcirea maselor cu tot bagajul de cunoştinţe, zvîrlit deodată, ameţitor, la suprafaţă. Odată creată reputaţia, ea se poate valorifica politiceşte. Doar scopul ultim e : prin erudiţie la politică. Succesul politic pare a fi singura şi ultima sancţiune a înobilării sufleteşti. Şi de ce n-ar fi aşa ?

Prea sînt vitale interesele în joc, pentru ca de dragul culturii adevărate să se renunţe la dulcea, ipocrita, comoda erudiţie.

CREDO QUIA ABSURDUM

În ultimul număr al unei importante reviste, un publicist ajunge la următoarele concluzii : „Toată istoria civilizaţiei ne stă desfăşurată înainte ; şi dacă este ceva rău în ea, a fost plămădit din scremuşul acela al minţii — care se numeşte raţionalism şi se patentează ca raţional. Şi dacă este ceva măreţ şi impunător în ea e anume acel *credo* — care niciodată nu este o absurditate, în patosul său moral, cît şi în rezultatele sale practice". Aşadar, iată declarate, nu numai inutile, ba chiar periculoase geometria greacă, logica aristotelică, determinismul cartezian care au făcut posibil progresul tehnic. De atîta pitoresc în simplitate sîntem lipsiţi de multă vreme, poate de pe

timpul obscurantismului ţarist, cînd guvernul pravoslavnic, indignat că la una din universităţile ruseşti se profesa darwinismul, a trimis ca profesor un comisar, pentru ca ştiinţa să devină mai... sigură, sau poate de pe vremea cînd Joseph de Maistre sau De Bonald cereau alianţa călăului şi a preotului contra omului de ştiinţă.

De la o vreme încoace, printre publiciştii noştri, se remarcă o tendinţă din ce în ce mai accentuată către obscurantismul religios. Nu e vorba desigur de personalităţi ca d-nii Galaction ori Nichifor Crainic — ca să cităm pe cei principali a căror educaţie s-a format în sensul acesta şi la care temperamentul religios, împletit cu cultura laică, dă o interesantă compoziţie sufletească. E vorba de o serie de arlechini ai condeiului, afectaţi pozeuri, care cred că e elegant şi nostim să afişeze peste tot nu ştiu ce misticism vag, aliat cîteodată cu un despotic ortodoxism oriental. Şi aceiaşi care dispreţuiesc Rusia pentru misticismul bolşevic o adoră pentru cel pravoslavnic.

Ca aproape tot ce se simte şi gîndeşte în ţara noastră, şi această stare de spirit e luată de aiurea. După marea încercare a războiului, ţările Occidentului, eminamente raţionaliste, au simţit profunde îndoieli în misiunea educativă a ştiinţei exacte, aceea care preparase cu sinistră luciditate asfixiantele şi explozibilele semănătoare de moarte. Apoi valorile legate de dînsa, individualismul democratic în special, căzuse şi el grav rănit. Bergson, uimitor prestidigitator al dialecticii, a căpătat trecere. În Germania disperată şi chinuită, privirile s-au întors către fachirismul Extremului Orient, de unde ne-a fost adus Rabindranath Tagore. Contele H. Kayserling ca şi O. Spengler au invitat pe toţi cetăţenii Apusului să se expatrieze sufleteşte, alegînd a doua patrie în misterele brahmane ori budiste. Era un „pis aller" tranzitoriu, un paleativ trecător, fruct al deznădejdii şi dezorientării.

A existat totdeauna la noi un grup de snobi fără personalitate, care au pîndit, minut cu minut, tot ce se petrece peste hotare, care au adus aici fără selecţie, îndeosebi tot ce e recent. Aceşti mondeni ai scrisului se numesc însă tradiţionalişti, poate fiindcă au, în furia lor de import, o preferinţă pentru valorile reacţionare. Încîntaţi că au găsit aiurea o nouă maimuţăreală, au inventat, „de toutes pièces", ortodoxismul român. Şi caraghioslîcul e imens : aceşti excelenţi atei, aceşti superbi imoralişti se

duc la biserică, propovăduiesc, în plină lipsă de credinţă, datine şi obiceiuri fără aderenţă cu mentalitatea lor banal păgînă, cred că le stă bine, că e picant să amestece, cu intonări de Tartuffe, un Dumnezeu în care nu cred la indiferenţa lor. E cazul de a ne întreba cu Voltaire : şiretenie ori cretinism ? Optăm pentru cea dintîi alternativă, deşi avem serioase motive să înclinăm către a doua.

Există totuşi ceva sincer în ferventii adoratori ai noului cult. E nevoia lor de a se băga la un stăpîn. Omul liber poate trăi singur ; sclavului îi trebuie veşnic un despot care să-l pălmuiască. Şi divinitatea e un stăpîn comod, care satisface nevoia, fără să facă insuportabilă experienţa.

* * *

Am deplîns în chiar această revistă lipsa de educaţie religioasă a poporului nostru. Masele nu pot trăi cinstit fără religie. Dar tocmai acest ateism popular ne face să suspectăm teismul rafinat al esteţilor de sus. Individul nu e cauza, ci efectul societăţilor. O elită religioasă nu poate fi produsă de un popor ateu. O asemenea mişcare cînd va începe se va produce de jos în sus, nu de sus în jos. Şi ea va începe pentru alte motive, decît de gustul cîtorva dezorientaţi care afişează impersonalismul mistic ca să mascheze ceva mult mai modest şi mai concret ; lipsa lor de personalitate.

Trebuie deosebit odată ceea ce se întîmplă după legi organice şi fatale în structura adîncă a societăţii de ceea ce atinge cu o uşoară cută suprafaţa ei. În toate societăţile, elitele şi masele au avut destinuri deosebite. În tot timpul Renaşterii, masa adîncă a *crezut*, în timp ce gînditorii au *judecat*. Noi nu avem, ca Franţa ori Germania, o puternică tradiţie raţionalistă, excesivă poate azi acolo, ca să ne putem permite reacţiuni mistice de temperare. Noi trebuie abia să începem a învăţa să gîndim. În sărăcia actuală de logică şi bun simţ, tocmai misticismul ne mai lipseşte ? În criza formidabilă de libertate în care ne zbatem, tocmai intoleranţa ortodoxă ne trebuie ? Popoarele tinere nu-şi pot permite luxul intelectual al celor mature. Nouă ne trebuiesc valori clare, sigure, controlabile. Nu dibuiri vagi şi sterpe în cîmpul dogmelor caduce. Cînd n-ai

nici o idee, misticismul e indispensabil. Ce minunat derivativ !

Istoria e o perpetuă creaţie ca şi viaţa, spune unul din stîlpii doctrinari ai neo-misticismului. Dar dacă e aşa, nu se soluţionează nimic cu vechituri de mult uzate. Adevărul e altul însă. Credinţa religioasă a acestor domni nu e decît expresia reacţionarismului lor. Sceptrul şi sabia nu s-au părăsit o clipă în Istorie. Toţi cei care tremură de frica libertăţii, ca să nu rămînă fără stăpîn, afişează azi moda religioasă. E o ipocrizire comodă care scuteşte de atitudini făţişe. Astfel, cel puţin, sub scutul creştinismului, se pot rezerva viitoare şi probabile schimbări de front.

IARĂŞI CRIZA DE AUTORITATE

Există o serie de butade gregare, care revin periodic la ordinea zilei. Fiindcă trec din gură în gură cu puterea automatismului par grave probleme. Spirite eminente, veşnic setoase de a suporta o autoritate, se plîng de anarhia timpului nostru. Se pare că nu mai avem nimic sfînt, că nu mai respectăm nici o valoare, că nu ne mai închinăm nici unul idol. Dezorientată total, societatea noastră se zbate în negare, îndoială şi cinism.

Înţelegem pînă la un punct îngrijorarea. Cultura românească s-a desfăşurat totdeauna sub ocrotirea unor potenţaţi de origine divină. Am avut totdeauna o cultură cu patroni. Mai întîi Hasdeu, pe urmă Maiorescu, mai tîrziu alţii, actuali încă. La universitate, la academie, la minister nu era permisă intrarea decît cu recomandarea marelui maestru. Pe urmă, după război, individualităţile s-au mai socializat. În loc de un singur atotputernic, au apărut mai mulţi şi mai mărunţei. În locul monopolului de putere absolutistă, s-au substituit intrigi mai mici, cu caracter mai local şi mai provizoriu.

Pentru bietul client intelectual, aspirant la onoruri academice, care e dispus să servească sub pulpana caldă a unei protecţii, calamitatea e enormă. Nu ştie unde să se adreseze şi cum să lucreze, pe cine să respecte şi pe cine să înjure, pe cine să iubească şi pe cine să deteste.

Acestea în cultură. Căci în politică, slavă Domnului, un anumit fel de autoritate există. Ziarele de opoziție strigă într-una în contra încălcărilor de libertate. Se protestează veșnic contra sugrumării presei, contra interzicerilor de întruniri, contra stării de asediu și legilor înăbușitoare de libertate.

Așadar, paradox complet. Pe de o parte, în cultură, libertate deplină pînă la anarhie. Dincolo însă, opresiune tot așa de definitivă. Publiciștii care se lamentează asupra crizei de autoritate nu mai înțeleg nimic în acest haos de fapte contradictorii. Ei se întreabă veșnic cum e posibilă o asemenea totală opoziție de fapte.

*
* *

Răspunsul e totuși foarte ușor. Cu condiția însă de a face o distincție. Ceea ce domnește la noi în politică nu e autoritate. Trebuie să evităm a confunda spiritul absolutist cu autoritatea. Aceste două noțiuni nu numai că sînt diferite, dar opuse. Nu e de ajuns să poruncești ca să fii crezut, nu e de ajuns să amenință ca să fii iubit. Dominația poate aduce supunere, sclavie, nu poate aduce însă aprobare. Autoritatea e cu totul altceva. Ea înseamnă liberă adeziune, acceptare voluntară și deliberată. E greu de conceput autoritate fără libertate. Cutare general poate fi temut de soldații săi. Raportul dintre dînșii nu e însă unul de autoritate. Aceasta reiese din libera alegere a cuiva, din determinarea sa nesilită de către o anumită valoare. Autoritate și selecție sînt noțiuni aproape echivalente.

*
* *

Și atunci e foarte ușor de văzut de unde va veni soluționarea crizei. Cînd valorile nu vor mai fi impuse cu de-a sila, cînd viața publică va căpăta libertățile constituționale de care are nevoie, cînd atmosfera generală va putea să se orienteze fără constrîngere către idealurile urmărite, procesul natural de selecție va funcționa și el normal. Atunci autoritatea va ieși din jocul afinităților, al simpatiilor, al ideilor comune. Fiecare se va îndrepta

acolo unde menirea firească îl împinge. Nu ni se va mai ordona pe cine să iubim și pe cine să stimăm. În plină libertate, se vor selecta valorile cu bună credință și cu sinceritate. Atunci, ipocrizia celor care stimează tare și disprețuiesc încet va lua capăt.

Și cu aceasta se va purifica minciuna generală a vieții publice.

Ca și concurența în economia liberală, autoritatea se va desemna în raport cu aptitudinile, gusturile și idealurile poporului nostru. Numai că o astfel de autoritate e mai greu de căpătat.

Și cum vor renunța la cea actuală, așa de comodă și de dulce, cei care o dețin la umbra puterii și a poruncii?

RELIGIE ȘI POLITICĂ

D. G. M. Ivanov răspunde în *Gîndirea* la o notă publicată în *V. R.* relativ la articolul d-sale *Europă fără cruce*. Lăsînd la o parte exercițiile d-sale de spirit și ironie, vom discuta numai principiile, discuția fiind, astfel, cu mult mai utilă pentru cetitori.

Mărturisim că ceea ce ne surprinde în primul rînd la o revistă, care se afirmă „tradiționalistă", e călcarea tradiției prin ignorarea trecutului nostru. Căci, se știe, niciodată, luptele politice din istoria noastră nu au avut un obiectiv religios. Niciodată nu s-au format la noi, ca în alte țări, partide religioase, disensiuni între grupuri pe motive confesionale ori teologice. Dacă pătura superioară a societății noastre s-a dezinteresat de religie, dacă mai adăugăm că poporul e superstițios, dar ateu, ne întrebăm de unde se poate lua la noi tradiția unor lupte pe tărîmul religios.

Ne luminăm îndată, dacă ne gîndim puțin la ceea ce se petrece peste hotare. Sînt croite așa moravurile noastre culturale, încît chiar o revistă „tradiționalistă" trebuie să-și ia de aiurea principiile. Doar, după cum a arătat în *Spiritul critic* dl. Ibrăileanu, și *naționalismul* l-am luat din străinătate, fiindcă de la 1840, Kogălniceanu scrie că a auzit mulți boieri zicînd că dacă s-ar ști cu o picătură de sînge românesc în vine și le-ar deschide, ca să curgă

afară și aceea. Ce să ne mai ascundem după degete? Sîntem europeni cu toții în țara asta. Împrumutăm tot de peste hotare. Deosebirea dintre noi și ceilalți e că unii împrumutăm idei democratice, ceilalți credinți reacționare; unii ne inspirăm idei de la principiile din 1789, alții de la Joseph de Maistre, de Bonald, Charles Maurras ori Maurice Barrès. Amici, tineretul tradiționalist a primit o nouă provizie de „religiozitate", de data aceasta din Rusia, prin persoana d-lui Ivanov. Și toți băieții lacomi de noutate au și adoptat atitudinea mistică.

Există două feluri de snobism. Unul, propriu-zis, care se declară ca atare. Mai există însă și un al doilea: snobismul de a nu fi snob. Din acest de al doilea fel, face parte și misticismul nostru național, autohton și tradiționalist. Lipsa lui în realitatea noastră națională ne arată clar aceasta. Dar să admitem un moment, că starea de opinie sus citată nu e o simplă manieră elegantă, o modă artificială. Să mai admitem, contra oricărui determinism istoric, că se pot provoca din simpla bunăvoință a unui grup de elită, fără nici o pregătire în mediul social, curente care cuprind mai în urmă societatea întreagă. Să admitem deci, că Hegel, Karl Marx și Durkheim sînt gînditori nuli și neaveniți pentru misticii români și că lucrul e posibil. Ar fi util un asemenea curent? Să utilizăm astfel metoda preconizată de W. James, după care un lucru se justifică prin utilitateta lui. Se știe că, după gînditorul american, religia are sens de a fi numai dacă se dovedește fecundă, utilă, dacă adoptarea ei aduce succese practice celui care o adoptă.

Criza teribilă în care se zbate azi omenirea e o criză prin excelență economică și anume de sub-producție. Stocurile au fost epuizate de marele măcel, iar anarhia monetară lăsată ca moștenire n-a putut fi încă echilibrată pînă astăzi. Transformări sociale adînci, deplasări de clase au urmat, burghezia s-a transformat, proletarizarea a crescut, și cu ea șomajul, grevele, sabotajul. Ce va putea face religia și „democrația creștină" față de soluții care trebuiesc să fie precise, deci de ordin rațional?

La mine în sat, unei țărănce i se furase un cal. În loc să reclame pe hoț jandarmului, s-a mulțumit să dea trei rînduri de acatiste preacuratei. În urma acestui rit, cel care furase ar fi trebuit să moară în trei zile. Dacă nu murea, însemna că nu era vinovat ori că Dumnezeu

vrea așa și, deci, nici o împotrivire nu mai avea sens. Evident, hoțul n-a murit și ergo a rămas cu calul. Ce vor misticii români, să ne întoarcem cu toții la mentalitatea australiană?

Oricît am vrea să fim pe placul neomisticismului literar, autentic insiprat de Paul Claudel, nu putem sta cu brațele încrucișate și cu privirile către cer, față de ruina avutului nostru și de mizeria generală. Și îndrăznim atunci să cerem sfaturi economiei politice, această oribilă disciplină materialistă, care ne învață că omul sănătos, cînd îi e foame, mănîncă și nu face literatură mistică.

Dar o renaștere religioasă, pornită așa de sus în jos, nu e numai ineficace, dar chiar periculoasă. Ea ar complica cu încă un element nenumăratele motive de disensiune din țara aceasta. La lupta de clasă, de rasă, de partid, ar adăuga pe aceea de credință, întorcîndu-se înapoi, față de progresul continentului, înainte de pacea de la Westfalia, care a soluționat încă de atunci, pentru Apusul luminat, tirania majorității religioase. Nu ne mai lipsește acum altceva decît să reînviem inchiziția și pogromurile, cum zicea Joseph de Maistre, „alianța călăului, a preotului și a sabiei"!

A fi religios nu înseamnă numaidecît a fi religios contra cuiva, a dori partide religioase, inchiziție de stat, ori „democrație creștină". Credința, în zilele noastre, fatal luminată de cultură, nu poate fi decît o stare sentimentală, intimă, personală. La urma urmei, cei care cred la fel pot forma o sectă și nimeni nu se supără de aceasta. Dar a forța pe alții să-ți adopte credința cu ajutorul forței politice înseamnă să călcăm înapoi istoria cu cîteva sute de ani, pînă în obscuritatea evului mediu. În Anglia, cea mai religioasă țară, separația religiei de politică e deplină. Acolo, partidele se formează numai pentru principii politice și nici unul din ele nu sprijină vreun curent confesional.

De altfel, neo-misticismul apărut după război în Europa are rațiune de a fi *numai* acolo. În țările de veche tradiție raționalistă, unde excesul de mecanism în gîndire anchilozase forțele vitale sufletului, a apărut misticismul ca o reacțiune. De ce reacțiune poate fi vorba la noi, cînd încă nu am trecut nici măcar prin faza raționalistă, prin faza aceea în care se clarifică valorile, se precizează

noţiunile, se lămuresc sensurile? La noi, obiectivitatea raţională nici n-a fost atinsă: lipsa de logică, contradicţia, logica afectivă, subiectivă, impulsivă domină nederanjată. Ne trebuie deocamdată puţină civilizaţie cu ajutorul raţiunii. Pe urmă, cînd vom ajunge acolo, generaţiile care vor veni după noi vor vedea ce trebuie de făcut.

REFLECŢII PESIMISTE ASUPRA MENTALITĂŢII POSTBELICE

E un loc comun al lamentărilor publice constatarea că moravurile s-au înăsprit, s-au depravat după război. Nici o urmă de disciplină de nici un fel. Nimeni nu mai acceptă vreo regulă obiectivă, vreo normă morală, vreun canon de constrîngere spirituală. Raţiunea de a fi a fiecăruia e într-însul. Un individualism anarhic bîntuie societăţile. Undeva prin vreun colţ de provincie uitată sau la ţară, abia dacă se mai supune cineva tradiţiei ori unor credinţe de opinie publică deja formată. Familia e în completă disoluţie. Autoritatea paternă se închină umilită în faţa reproşurilor de patruzecioptism, formulate cu suficienţă de fiii prematur emancipaţi.

Pentru bărbaţi, specialitatea e avantajul material, gloria uşor cîştigată. Dezinteresarea artistică, morală ori socială sînt excepţii din ce în ce mai rare. Pasiunea pentru ceva absurd, eroic, la fel. La femei, senzualitatea, întovărăşită de lipsa de ţinută a moravurilor, se afirmă clară, impudică, cinică. Plăcerea imediată, de orice natură, alungă efortul lent, răbdarea susţinută a bucuriilor ce vin tîrziu. Fiecare se achită cu cele mai uşoare mijloace, trişînd unde şi pe cine poate. Şi oricine îşi creează legea lui, făcută din proprie justificare, din enorma indulgenţă pentru propriile sale slăbiciuni. Acesta e peisajul pe care generaţiei noastre îi e dat să-l contemple. Auzim din istorie povestea extravagantă a unui Condé, flagelîndu-se cu voluptate parcă, în spasmele unui viril ascetism cu vorbele: „Tremble, vieille carcasse". Şi ne place acest îndepărtat ecou ca o curiozitate arheologică.

*
* *

Un austriac, istoric al filosofiei, defineşte cinismul ca o pornire contra a tot ce e convenţional, artificial, făcut, contra a tot ce se îndepărtează de la natură. Era cinic Diogene care voia traiul simplu aproape de animalele pe care le preţuia; era cinic Rousseau care voia întoarcerea la omul primitiv, cel dinainte de societate, la idilicul „bon sauvage" pe care-l pervertise societatea şi civilizaţia: era cinic Tolstoi şi al său Bolkonski, care dispreţuia orice plăsmuire factice, sarbădă, orice invenţie a culturii şi tehnicii.

Dar dacă acesta e cinismul, niciodată n-a fost el mai preţuit ca astăzi. Reîntoarcerea la natură, cîntată de Rousseau s-a realizat. În literatură, cum vrea A. Gide, ne trebuiesc barbari. Timpul artei perfecţionate, al lui „écriture artiste", al prefacerii savante s-a isprăvit. Ne trebuie materie primă, brutală, directă. De aceea au fost dezgropaţi Dostoievski şi Balzac şi de aceea moare Flaubert. În moravuri, politeţa scrobită, „vieux jeu", a dispărut. Gluma brutală, jovială, de o neruşinată sinceritate, înlocuieşte în societăţile cele mai distinse, între tineri, eticheta pudrată ori fagotată de altădată. Cine ar îndrăzni azi să ofere buchete de flori, înmănuşat, fără să roşească? Cine ar putea formula complimentele emfatice, formulele de acră politeţe de altădată. Femeile ca şi vîrsta au pierdut orice prerogativă. Sîntem cu toţii buni camarazi şi ne tratăm jovial cu cîte-o viguroasă şi francă palmă pe umeri (în cel mai bun caz).

Nici costumul n-a scăpat de această simplificare naturistă.

A dispărut crinolina, corsetul, jaboul şi toate culorile decorative, ca să se facă loc unui monoton costum în sărace linii americane.

În arta plastică, simplificarea e aşa de mare, că s-a ajuns la geometrie, adică la minimum de linii posibile pe o suprafaţă dată.

Dacă cinismul înseamnă, cum vrea Theodor Gomperz, revenirea la natură şi la animalitate, epoca noastră îi ilustrează de minune definiţia.

*
*   *

Citeam zilele trecute romanele lui Artzibachev de o falsă senzualitate, de o rece isterie sexuală. Se vede ușor opera unui fumist. Dar Artzibachev scria după 1905, adică într-o epocă exact analoagă cu a noastră. Și atunci mari ambiții și mari iluzii umanitare dăduseră faliment.

Decepția socială întoarce individul fulgerător către dînsul. În locul devotamentului și al luptei, apare plăcerea și egoismul senzual. Rusia dezamăgită a produs pe Artzibachev. Europa, răscolită de marele cataclism, înșelată moralmente după pace, a produs neocinismul contemporan. Și în alte țări solide în cultură mai subsistă ceva din vechile valori. La noi, tabula rasa completă. Sîntem o țară înoită, totul trebuie început din nou. Dar tocmai de aceea se poate pescui în apă tulbure.

Faptul că un ofițer de jandarmi pălmuiește un fost ministru, că prin protecția unui guvern te poți îmbogăți într-o noapte, că morala sexuală coboară ultimele trepte, toate acestea sînt afirmații ale egoismului românesc. Dar egoismul colectiv nu-și face apariția decît cînd entuziasmul social, idealul public e deprimat. Și încă pretențiile senzualismului individualist nu sînt destul de mari cît ar trebui să fie într-o țară în care e o pură deșertăciune și un adevărat pericol să te interesezi independent și sincer de trebile publice. Toate aceste ca simple corelații sociologice...

CONSIDERAȚII ASUPRA EPOCII NOASTRE

E așa de veche și de popularizată credința că nimeni nu poate scrie istoria exactă a timpului său, încît ea a intrat de-a binelea printre adevărurile indiscutabile. Contemporanii evenimentelor le văd defectuos fiindcă le văd de aproape. În istorie ca și în arta fotografică, trebuie perspectivă. Secolul XIX s-a iluzionat excesiv asupra probabilităților obiectivității științifice. A inventat atunci o serie de canoane draconice care să țină în lanțuri veleitățile veșnic treze ale subiectivității noastre.

Nici o disciplină n-a fost mai pedepsită, mai mutilată cu precauțiune, mai strivită în cămăși de forță ca istoriografia. Critica provenienții textului, a sincerității, a autenticității, a interpolărilor au luat tot timpul cercetărilor propriu-zise. Mijlocul a devenit scop și ca să afirmi, de pildă, că Ștefan cel Mare s-a născut cu trei zile mai înainte decît se crede trebuie mai întîi dărîmate într-un infolio de cinci sute de pagini argumentele și procedeele adversarilor. Bine înțeles, printre alte precauțiuni de imparțialitate, s-a interzis contemporanilor să-și scrie istoria timpului.

Vom obiecta totuși, timid, că dacă aprecierile prea apropiate pot fi interesante, ele au însă alte avantaje. Viața e adaptare practică la realitate. Acțiunea nu permite abateri iluzioniste ori utopice.

Sancțiunea vine imediat cînd e vorba de activitate. În speculațiile teoretice, cu subtilitate ori autoritate, poți sili ambianța să te asculte. În viață, digresiunile teoretice, construcțiile abstracte ori fanteziste capătă imediat severe dezmințiri. Poți înțelege trecutul cum vrei : la urma urmei e o chestie de imaginație ori de talent. Tot ce se poate întîmpla e o aspră execuție de la un coleg de specialitate. Nu poți falsifica prezentul însă, fără o excomunicare radicală din domeniul normalului. Cel care scrie despre timpul său îl cunoaște practic adică adaptat. Și ori cîte ar fi erorile imaginației ori interesului său, el e mai aproape de realitatea sa contemporană decît Maspero de epoca lui Tutank Amon, construită după categoriile logicii actuale, din trei patru fărîmături sporadice de piatră măcinată ori de papirus spălăcit.

E adevărat că, prins în curentul evenimentelor în curs de săvîrșire, contemporanul nu poate vedea rezultatul final. Anatole France a arătat cu profunzime care erau opiniile martorilor oculari asupra viitorului creștinismului. Cine poate ști astăzi viitorul bolșevismului? Cine poate ști dacă nu cumva chiar sub ochii noștri, nu se năruiește în deplin o civilizație și nu începe alta pe care nici n-o bănuim. Renan ar fi vrut să mai trăiască măcar cincizeci de ani ca să-și întrezărească profețiile. Voltaire, cu răceala intelectualității sale veșnic lacomă de inedit, fericea generațiile care vor apuca un așa de pitoresc spectacol ca revoluția franceză pe care o prevedea. E mai bine poate că acești filosofi fără înțelepciune au

murit la timp. Propriu-zis, nimeni nu-și înțelege adevărat decît timpul său. Poate chiar numai generația sa. Istoricii antichității scriau cu predilecție despre timpul lor. Paginile rămase de la dînșii nu sînt însă din cele mai viciate ca adevăr.

*

* *

Un publicist francez, Lucien Romier, a publicat recent o carte care a făcut oarecare vîlvă : *Explication de nostre temps* (Bernard Grasset ed.). În baza considerațiilor de mai sus, sarcina ca și titlul acestei lucrări nu ne par „a priori" prezumțioase. Conținutul ne-a decepționat puțin, dar aceasta e altceva. Legitimitatea întreprinderii nu dispare prin realizarea ei defectuoasă. Vom transcrie aici cîteva note în marginea acestui volum.

O trăsătură comună a tuturor scrierilor despre timpul prezent e pesimismul.

Puțini scriu ca să-și laude epoca. Majoritatea constată un declin. Mergem cu siguranță către decadență, spun ei. Viața devine din ce în ce tot mai grea, mai complicată. Istoriile contemporane aproape sînt lamentări. Trecutul imediat ori îndepărtat apare frumos, idilic, paradiziac.

Fiecare se gîndește cu nostalgie la „le vieux bon temps" cunoscut direct sau din auzite, la timpul de aur al diligenței, al hanurilor, al raporturilor patriarhale. Eroii lui Homer încă vorbesc de un trecut simplu, agreabil, ușor de suportat. Și ei se plîng de complicația, de greutatea vieții pe care o duc. Cîțiva autori fac excepție însă. Sînt scriitori din burghezia franceză a secolului al XVIII-lea, un Condorcet, un d'Holbach, un Helvetius, cu toții inspirați de „ideea de progres", cu toții încredințați că omenirea merge indefinit către perfectibilitate. Dar acestea sînt ecourile reprezentative ale unei clase prospere, în ascendență. Ascultați însă nu glasuri din burghezie, ci din nobleță. Lamentarea începe. Și e normal să fie așa. Ca și individul, omenirea civilizată are sentimentul trecutului. Bătrînețea o înspăimîntă. Trebuie să presupunem că într-un vag viitor va veni o epocă grea de tot (nu numaidecît reîntoarcerea la caverne, pe o planetă lipsită de căldură, cum vrea A. France), cînd această istovită unitate va trăi din amintiri, ca modestul nostru

pensionar, citind uriașele opuri ale istoricilor. Inocenta utopie a viitorului va fi, poate, trecutul. Fenomenul începe să fie vizibil chiar de pe acum la iubitorii exclusiviști ai lumii antice. Faimoasa „querelle des anciens et des modernes" durează pînă azi. Un Maurras, un Anatole France, un Croiset, un Gomperz, sau mai știu eu cine, sînt convinși că civilizația antică a epuizat toate valorile. De atunci și pînă azi, s-au pus doar virgule la un text perfect în afară de aceasta. De aici începe inventarierea achizițiilor în adevăr noi pe care o civilizație le are și pe care nu le are cealaltă. Turgheniev, european convins și antipanslavist, spunea că singurul lucru pe care l-a inventat Rusia și nu-l cunoaște Europa e samovarul.

După același model s-au făcut alte comparații. Pierre Louys a spus că n-avem în plus, ca voluptate, față de antichitate, decît fumatul. A. Thibaudet a mai adăugat cititul. Lista s-ar putea prelungi. Deja Perrault avea una mai lungă. E mai legitim probabil să credem cu bergsonismul că viața e o perpetuă creație. Nici un moment nu seamănă întocmai altuia. Că nu toate creațiile sînt utile ori superioare, de acord. Achiziții însă, facem tot timpul cît durăm. E mai cuminte să spunem nu că antichitatea e superioară ori inferioară, dar că e altceva. „Adevăr à la Palisse" ceea ce dovedește încă, pentru a combate o gravă discuție filosofică, e necesar de multe ori un simplu truism.

Așadar, ca să revenim, d. Lucien Romier, e pesimist. În consecință, face reproșuri, dă sfaturi, indică remedii. Ca și O. Spengler, ca și Kayserling, el dă alarme. Bătrîn noastră Europă i se pare amenințată. Centrul de gravitate se va deplasa în altă parte, Europa rămînînd ceea ce e în realitate, adică „un cap prelungit al continentului asiatic", după expresia lui Paul Valéry. Prejudecata civilizației, concept inventat de romanii colonizatori contra barbarilor și de creștini contra ereticilor, pare în criză. În orice caz, recunoaștem și altor societăți, indiană ori chineză, atributele culturii. Mulți publiciști contemporani cer chiar o adăpare la aceste învățături, pe care le cred superioare celor europene. Volumul de care ne ocupăm nu merge însă așa de departe. Se mulțumește să descrie caracterele civilizației actuale, fără să-i nege importanța ori viabilitatea.

Din aspectele analizate, n-am putea da o definiţie a timpului nostru. Autorul indică o mulţime de observaţii de detaliu fără să le închege într-un mănunchi. E vorba de rolul presei, de importanţa democraţiei, a femeii, a naţionalismului etc. Din toate acestea nu rezultă un caracter precis. Întrebarea e alta. Dacă un asiatic ar veni în Europa, ca persanul lui Montesquieu altădată, ce l-ar impresiona oare mai întîi ?

Cred că prima impresie ar fi aceea a dominaţiei tehnice, a mecanizării vieţii. În adevăr, iată ce scrie undeva în această privinţă Rabindranath Tagore : „Legăturile vii ale societăţii europene sînt rupte şi înlocuite printr-o organizaţie mecanică. Mecanismul producător de prosperitate se dezvoltă fără încetare în afară de orice proporţie cu celelalte trebuinţe ale societăţii şi omul e strivit de greutatea sa. Omul moral, omul complet face loc omului politic şi comercial, adică omului cu intenţii limitate. În timp ce spiritul Occidentului merge către libertate, naţiunile Occidentului prepară lanţurile cele mai barbare pe care le-a fabricat vreodată istoria".

Şi de la mecanicism s-ar putea trece la mercantilism. Invenţia monedei a lichidat complet orice sistem patriarhal. Alte tipuri de civilizaţie se definesc prin aceea că tolerează între membrii societăţii relaţii gratuite, sentimentale.

Raporturile chiar materiale se reglează moral. Cadoul ori recunoştinţa sînt mijloacele de plătit un serviciu. Mercantilismul contemporan dizolvă încetul cu încetul putinţa de a cere ori de a face o îndatorire, chiar între membrii unei familii, fără o recompensă palpabilă pecuniar. G. Simmel susţine că invenţia monedei a dus omului şi libertatea, fiindcă l-a dezrobit de dependenţa aceea strictă a trocului, care te lega de anumite persoane. Cu bani în buzunar poţi cumpăra ce-ţi trebuie la Londra, la Paris, ori la Bucureşti. Poţi circula, avînd asupra dumitale cea mai mobilă dintre forţe. Avantajul e mare. E cazul să zicem, însă, că există şi cealaltă faţă a monedei. Banul a adus libertatea, dar a izolat omul, a distrus solidaritatea şi afecţiunea. A trivializat relaţiile întinzînd peste toate perspectiva interesului material. Finanţa a devenit monarhia secretă a societăţii. Lucrul se simte pînă şi în dragoste. D. P. Zarifopol a avut dreptate să afirme că Don Juanul modern e bancherul.

Fireşte, lucrul e de prevăzut, inutilul e în decadenţă. Prima, între toate, arta suferă. Pierderea gustului artistic e un fenomen normal al timpului nostru. Arhitectura bizară, pînă la macabru informă, masivă cu obezitate, de o deşănţată fantezie, arhitectură care umple cu încetul spaţiile goale ale marilor metropole americane ori europene ; muzica savantă, dar stridentă, rece ca un obiect de curiozitate, inspirată de împerecherile de sunete barbare ale jazz-band-ului, industriile de artă, fabricarea de serie a trecutului prin imitaţie, cubismul, toate dibuirile acestea delirante sînt tot atîtea victorii ale prostului gust. Cineva spunea că tot ce s-a creat artistic de la Renaştere afirmă o fidelă decadenţă. Nu ştiu dacă victoria urîtului a început atunci. Azi, ea e reală.

Odată cu dezinteresarea a decăzut şi morala, adică credinţa aceea, în acelaşi timp absurdă şi fecundă, într-o inhibiţie liber voită a animalităţii noastre. În majoritatea ţărilor civilizate, raţionalismul excesiv a liberat omul de toate prejudecăţile, întorcîndu-l brusc cu faţa la biologie. Morala modernă constă într-o sinceritate deplină faţă de tot ce se considera impudic, ruşinos, acum cîteva decenii. Dar această sinceritate a fiziologiei e o simplă brutalitate. Relaţiile dintre sexe au devenit de o rectitudine, de o lipsă de complicaţie socială ori psihică, care exclude complet imaginaţia în favoarea simţului tactil.

Cu un cuvînt, de la politică la economie şi de la artă la dragoste, misterul dispare pe nesimţite din lumea contemporană. Cetăţean în loc de revoluţionar, femelă în loc de amantă, meseriaş în loc de artist, omul modern e prea cuminte ca să se mai aventureze, cavaler de legendă, către cucerirea necunoscutului. Azi, la birou, cu creionul în mînă, socoteşte prudent şansele de pierdere ori reuşită şi nu avansează decît pe teren sigur. Copleşiţi de griji, fricoşi, intimidaţi de mizerie, contemporanii noştri au uitat complet plăcerile divine ale riscului...

Viaţa lor e prea colectivă, prea socială ca individul să mai poată întreprinde ceva pe forţele proprii. Temeritatea a devenit ridicolă în această viaţă de mase, de mulţimi, de sancţiuni publice.

Dar iată că şi aceste note au început să devină lamentări. Se vede deci că e o fatalitate. Nemulţumit de grijile zilei, ori de cîte ori vorbeşte de timpul său, omul

trebuie să se plîngă, răzbunîndu-se pe istorie de mizeriile menajului ori ale profesiei.

După ce l-a înşelat soţia, d. Bergeret, făcînd astronomie, nega viaţa din celelalte planete. Noi ne mulţumim să negăm progresul.

Colectivism, biologism, inestetism... cine ştie ce semnificaţie vor avea mîine aceste aspecte. Antiteze azi, cine ştie căror sinteze superioare vor servi drept pretext mîine. Elemente ale procesului în curs, nu putem măcar bănui cum va aprecia civilizaţia noastră arheologul care va veni peste două mii de ani, ca să dezgroape pietrele, instrumentele, operele, criticile şi criticile criticilor noastre. Va găsi ca cea mai caracteristică umbrela, maşina cu aburi, galoşii, aeroplanul? Dacă am putea şti, i-am pregăti dinainte, pentru comoditatea investigaţiei, un muzeu bine garnisit. Ar fi o politeţă delicată adresată viitorului, pe care înaintaşii noştri nu s-au gîndit să ne-o facă. Dar poate şi această atenţiune li s-ar părea o puerilă grandomanie...

FILOSOFIE ŞI URBANISM

W. Sombart descrie undeva tipul filosofului evreu modern : vivacitate, spirit logic excesiv, lipsit de contactul cu realitatea, subtilitate exagerată, nervozitate în mînuirea ideilor, împrumutînd pînă şi speculaţiei abstracte nu ştiu ce agitaţie febrilă.

Într-un articol din *Revue de méthaphysique et de morale,* V. Iankelevitch, comentînd această caracterizare a lui Sombart, crede că nu există un tip etnic de filosof evreu. El crede că ceea ce Sombart înţelege prin tip judaic în filosofie trebuie înlocuit prin filosoful ca produs al mentalităţii oraşelor mari. „Există, spune el, în această gîndire mobilă, un element de febră, de îngrijorare, de vibrare care e specific modernă".

Aşadar, iată cum oraşele, care au produs pînă acum primul poet în Ch. Baudelaire (după opinia lui Thibaudet), nu s-au mulţumit să se oprească acolo şi au început să-şi creeze şi filosofia lor. De o bucată de vreme se fac

mereu distincţiuni între spiritul urban şi cel rural în diferitele producţii culturale.

În ce priveşte filosofia, dacă distincţiunea e adevărată, ne rămîne să aşezăm în cele două compartimente diferiţii filosofi moderni.

Cine ar fi gînditorii urbani ? În primul rînd, desigur, însuşi teoreticianul mobilităţii, adică Bergson. Apoi Georg Simmel, spirit eminamente subtil, de o ascuţime formidabilă, adesea greu de urmărit.

Sistemele acestor doi gînditori sînt ingenioase, de o formă scăpărătoare, minunate la citit pentru excitaţia la propria gîndire pe care o produc. Ele se aseamănă cu condimentele în alimentaţie. Sînt cel mult alimente nervine ca ceaiul, vinul ori cafeaua.

Dar după excitaţie vine deprimarea. Astfel de producţii sînt trecătoare, ca şi spiritul agitat sau superficial al marelor metropole. Tensiunea lor e ridicată, dar de scurtă durată. Ele favorizează de obicei preocupările unei actualităţi scurte, adesea o modă, o slăbiciune, ori chiar un viciu. Te entuziasmează repede şi te obosesc la fel. Revii după aceea la filosofii care au o valabilitate mai lungă. La cei care n-au scris în case „zgîrie-nori", în zgomot de tramvaie ori în concerte de radiofonie, ci în mici oraşele de provincie, aproape de natură, făcîndu-şi plimbarea cotidiană într-o alee de nuci ori de tei, alături de curgerea leneşă a unui rîu. Ca Mr. Bergeret şi Lantaigne într-un mic oraşel de provincie, undeva în Franţa, ca marele Kant, la Königsberg, între turnul orologiului şi lunca din marginea tîrgului. Tihnite colţişoare de provincie, voi aţi furnizat, din modesa voastră monotonie, materie de gîndire, celor mai orgolioase capitale ale continentului.

FILOSOFIA CULTURII CU APLICAŢII ROMÂNEŞTI

D. Nichifor Crainic scrie în primul număr al *Gîndirii* un remarcabil articol-program în care caută să justifice, după consideraţii generale, esenţa şi legitimitatea tradiţionalismului. Amintim în treacăt, cu ocazia acestui articol, cîteva din calităţile eminente ale autorului : pă-

trundere, logică, cultură, talent și mai ales seriozitate. Majoritatea intelectualilor se pot împărți în două categorii : acei care în fiecare problemă înțeleg deodată fenomenul fundamental și acei care rămîn întotdeauna la un aspect auxiliar, explicînd totalitatea printr-o slabă fracțiune. D. Nichifor Crainic e dintre cei dintîi. Nu i-a fost prea greu să măture dintr-o dată bagajul fantezist, gratuit și debil cu care un publicist din speța cronicarilor mondeni se cramponează astăzi de sociologie, ca să dea o interpretare, făcută din cîrpeli ciupite de ici și colo, fenomenelor culturale românești. D. Nichifor Crainic arată perfect de ce un publicist așa de *eclectic* (ca să fim politicoși) nu poate fi decît pentru o teorie a imitației sociale, probabil justificare teoretică a aptitudinilor sale personale. Argumentele d-lui Crainic merg direct la țintă. D-sa nu se joacă cu limfatice arabescuri schițate pe marginea tuturor ideilor emise de alții în ultimul sfert de veac. La concluziile d-lui Crainic, care ajung la constatarea specificului național în manifestările culturii, subscriem bucuroși fără nici o rezervă. Aceste concluzii coincid în bună parte cu însăși poziția noastră. Cu o rezervă însă. Nouă ne e de ajuns să constatăm că sufletul fiecărei națiuni e particular, individual, ireductibil. Acest suflet se poate defini foarte bine prin toate manifestările *actuale* ale vieții culturale naționale D. N. Crainic vrea mai mult. El crede că acest suflet e fundamental înscris undeva în alcătuirea nației, e același în trecut ca și în prezent, el dă continuitatea și unitatea neamului. Diferitele momente din evoluția unui popor pot fi variate ; ele sînt simple aparențe. Sub acestea însă se păstrează un principiu inalterabil, unitar care e caracterul, temperamentul însuși al poporului. Cum spune d-sa foarte frumos : „Oricît de prielnică sau neprielnică ar fi atmosfera, organismul își păstrează dezvoltat sau închircit caracterele fundamentale ce-i dau specificitatea. Om cu om seamănă și nu seamănă, dar antroplogia studiind conformația craniană, stabilește în medie un tip caracteristic al familiei, al rasei. (Fie zis în treacăt că indicele cranian a înmormîntat cu el și noțiunea de rasă, de cînd un antropolog berlinez măsurînd peste trei sute de cranii în care se găseau evrei, armeni și turci a găsit la toate același indice cefalic !). Această osatură ce păstrează trăsătura unitară în varietatea formelor unei culturi e tradiționalismul... În vechile religii ale Indiei există învățătura reîncarnărilor. Eul individual, ca să se purifice, trece printr-o serie de întîmplări, de trepte ale desăvîrșirii. Nici o întrupare nu seamănă cu cealaltă, dar în toate trăiește același eu ce-și caută perfecțiunea și în fiecare din ele își recunoaște conștiința de sine. În reîncarnările succesive ale generațiilor, doctrina tradiționalistă concepe eul colectiv al unei nații ca străbătîndu-le cu amploarea crescîndă a unui torent de viață, a unui elan viu ce-și păstrează neîntreruptă conștiința existenței. Ce este ceea ce numim noi conștiință națională, dacă nu o simbioză a încarnărilor istorice cu reîncarnarea din prezent în care se recunosc ?“. Cum ar zice cu alte cuvinte Spinoza, aceeași *substanță* care se exprimă prin variate *atribute*. Căci, în adevăr, probabil familiarizat cu o anumită filosofie religioasă medievală, d. N. Crainic e substanțialist. Așadar definiția specificului național trebuie făcută prin continuitatea lui cu trecutul.

Ni se pare că acest mod de a vedea introduce în problemă o cantitate de dificultăți. Ne obligăm atunci la o verificare istorică, care ar trebui să dovedească empiric, prin fapte, că nu există lacune, viduri în curba evoluției poporului nostru. Ar mai trebui încă ceva și mai greu de probat pentru ca teoria să fie adevărată, anume că epoca noastră se recunoaște, în fond, identică, (fiindcă ceea ce o deosebește sînt doar variația atributelor) cu, de pildă, epoca lui Alexandru cel Bun ori Ștefan cel Mare, sau în epoca fanarioților. Dar oricine va recunoaște că un român mijlociu ca cultură din secolul al XX-lea e mai aproape înrudit cu un portughez ori american din același secol, decît cu un boier sau un plăieș de al lui Alexandru cel Bun. Că există realități particulare naționale e sigur și firesc. Popoarele au personalitatea lor ca și indivizii, personalitate activă, făcută dintr-o voință proprie. Psihologia voluntaristă, care susține că psihicul nostru e unitar și că în orice act sufletesc cît de mic se învederează specific colorată contribuția activă a individualității temperamentale, a structurii noastre sufletești, a făcut imposibilă cealaltă explicație, asociaționistă, după care psihicul nostru e o pastă maleabilă, pasivă, alcătuită atomistic din bucățele care se adaugă între ele ca să se formeze o sumă ceva mai complexă (cum trebuie să se recunoască d. Lovinescu în această doctrină parcă anume

inventată pentru d-sa!). Adevărat pentru individ, același lucru trebuie să fie adevărat și pentru societate, pentru popor. Dar dacă realitatea noastră sufletească e individuală, caracteristică, specifică, veșnic colorată de întreaga personalitate, ea n-are nevoie să se aplice printr-o ficțiune substanțialistă, afirmînd că sufletul nostru e o substanță unică, aceeași ieri ca și azi. Wundt, care e fundatorul voluntarismului psihologic, și-a intitulat teoria *actualistă*, tocmai ca să se deosebească de vechea concepție substanțialistă.

Niciodată nu trebuie probat într-o teorie mai mult decît ai nevoie. Altfel riști să introduci elemente în discuție, care trebuiesc ele înseși explicate la rîndul lor, se poartă ingrat cu teoria care le invocă, încurcînd-o și deformînd-o. Ca să probezi realitatea specificului național n-ai deloc nevoie de ideea trecutului. Acesta nu poate fi invocat fără ideea de substanță, care la rîndul ei face imposibilă ideea evoluționistă și, în fine, chiar progresul. Tradiționalismul e una și naționalismul e alta. Ele s-au întîlnit la începutul secolului trecut, cînd o bună parte din nobleța franceză vroia să demonstreze că noul naționalism burghez al lui tiers-état (ideea de nație e o invenție a revoluției franceze) e suspect, deoarece singurul naționalism valabil e cel întemeiat pe tradiție. Nobilul însă e internaționalist ca și muncitorul. Cutare Rohan ori Montmorency e mai legat de rudele sale din Austria ori Spania decît de conaționalul burghez. Lucrul s-a văzut cînd emigranții s-au întors în contra patriei lor cu armatele oferite de rudele din Prusia și Austria. Se poate spune astfel că conservatismul, într-atît e nobiliar, e antinațional și antipatriotic. Dar ca să dovedești permanența trecutului trebuie să dovedești inexistența iluziei progresului. Atunci de Bonald și Joseph de Maistre, teoreticienii restaurării și ai lui Carol al X-lea, au demonstrat pur și simplu, contra ideologiei progresiste a secolului XVIII (în special a lui Condorcet și Turgot), că omenirea stă pe loc. I-a obiectat însă cineva lui de Bonald :

— Cum explici diferența de la primitivul din Australia pînă la noi.

— Foarte simplu : Australienii sînt decadenți, degenerați, nu sînt primitivi.

Că un tradiționalist neputînd evita logica e *silit* să ajungă la substanțialism, ne-o dovedește cel mai recent conservator, Ch. Maurras, care neagă și el progresul, ne-o dovedește și d. Nichifor Crainic, care nu poate evita această teorie și, fără să vrea să-și dea seamă, cu toate nuanțele introduse, *trebuie* să nege evoluția și progresul, sau să le explice printr-o ficțiune : variația aparențelor (deci fondul rămîne același). Ca să stabilească realitatea specifică *actuală*, de ce are nevoia d-sa de o teorie așa de imposibilă, așa de învechită, teorie care discreditează tot sistemul ? Pentru că naționalismul s-a deprins din inerție, lăsînd de-a gata, prin alții, doctrina lui De Bonald și Joseph de Maistre, să asocieze numaidecît tradiția și națiunea. Americanii n-au un trecut desigur, dar astăzi ei au fizionomie și o civilizație specific națională. Și noi ca să dovedim că ne deosebim de ruși, unguri, bulgari ori sîrbi nu avem nevoie să probăm că sîntem aceiași ca pe timpul lui Juga Coriatovici, fiindcă n-am putea-o face și am oferi adversarilor un punct slab în discuție. Cu atît mai mult cu cît cînd e vorba de noi, de români, trebuie să constatăm că trecutul e prea puțin al nostru. Nu putem să ne recunoaștem în multiplele influențe străine — grecești, turcești, slavonești — care ne-au bîntuit. Noi am început de foarte puțină vreme istoria noastră adevărată. E mai cuminte și mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forțele noastre în prezent și viitor. Nietszche zicea despre poporul german (care, fie vorba între noi, are alt trecut decît al nostru) : „Nu avem nici ieri, poate nici azi, numai mîine". Găsesc că formula ni se potrivește de minune.

S-ar putea răspunde însă că există în trecutul unui popor o anumită trăsătură de caracter constantă, că există ceva neschimbat de-a lungul vicisitudinilor istorice. De exemplu spiritul galic, la francezi, același pe timpul lui Cezar, Rabelais, Molière, Courteline, sau „furor teutonicus" de la Tacit la Wilhelm II. De acord. Dar în cazul acesta : 1) sau caracterul pe care-l găsim în trecut e identic cu cel de azi și ipoteza tradiționalimului e inutilă ca să explice specificitatea de azi, 2) sau acel caracter s-a schimbat (și ar fi contra istoricismului, ca și a evoluționismului întreg să nu se schimbe) și atunci avem de-a face astăzi cu un alt caracter, cu o altă particulari-

tate. Cea mai conservatoare producţie colectivă, poezia populară, s-a schimbat veşnic şi ea, împrumutînd descoperirile vremii. Ultimele variante ale *Mioriţei* vorbesc de pistol şi alte invenţii tehnice moderne şi însuşi sufletul ei e transformat după vremuri.

Începutul articolului d-lui Crainic începe cu o distincţiune foarte bergsoniană între cizilizaţie şi cultură. Cea dintîi e totalitatea achiziţiilor practice, a perfecţionărilor tehnice aduse de ştiinţă şi de măsurătorile ei materiale cantitative. Cultura, din contra, reprezintă bunurile sufleteşti interioare, considerate după valoarea calitativă inimitabilă. Prima e maşinismul, a doua e sufletul. E tocmai deosebirea pe care o face Bergson între suflet şi materie. Dar după acelaşi filosof materia brută se caracterizează prin mecanism stereotip, prin automatism repetat, viaţa sufletească spre deosebire de materia moartă e un elan veşnic creator, veşnic inedit. Nimic din ce a fost ieri nu se mai menţine astăzi. În impulsiunea ei tumultoasă, viaţa creează veşnic noutate, depăşind o zi pe alta, un moment pe cel imediat anterior, grăbindu-se către viitor. Se pare că d. Nichifor Crainic a admis distincţiunea filosofului francez. De ce nu admite atunci şi concluziile sale inevitabile de veşnică reînnoire? Sufletul naţional nu poate fi determinat, nici opus altora decît în prezent, în forma lui actuală. Ce a fost ieri sau ce va fi mîine nu ne e dat să ştim.

MISTICISM

Sînt acum douăzeci de ani, un credincios trebuia să-şi ascundă înclinaţiile. Altfel ar fi fost aspru ironizat, căci ateismul se bucura atunci de cea mai considerabilă trecere. Era timpul speranţelor ilimitate în pozitivism, în atotputernicia postulatelor ştiinţifice. Spencer, Darwin, Haeckel, Moleschott erau zeii zilei. Spiritele mistice sau religioase erau demodate, considerate ca anacronisme ruginite într-un secol de lumină şi claritate.

Acum lucrurile s-au schimbat, oscilînd pînă la polul opus. O întreagă discuţie cu aderenţi fervenţi s-a încins şi la noi asupra sufletului mistic. Consideraţi toată isto-

ria culturii moderne: veţi constata acelaşi ritm aproape regulat între inteligenţă şi mistică. Faze instabile în care gîndirea nu s-a fixat, se caută, se dibuieşte încă; faze tulburi, de fecunditate dubioasă, în care se plăzmuieşte din mii de contribuţii anonime, inconştiente, un nou suflet. Atunci fiecare presimte în jurul său veleităţi vagi, nedeterminate, aspiraţii confuze către ceva neştiut încă. Omul simte nevoia să schimbe cu orice preţ ceea ce a fost, chiar dacă schimbarea îi va aduce ceva mai rău.

Şi apoi urmează faze în care căutarea şi-a găsit obiectul, gîndirea s-a realizat în valori precise bine conturate. Inteligenţa speculează pe clar. Odată găsit noul program, raţionalismul îşi ia locul de tălmăcitor, de interpret, de comentator. El ajută la propaganda noului ideal, îl difuzează, îl insinuează peste tot. Ch. Péguy deosebea două aspecte ale istoriei; perioadele şi epocile. Primele sînt liniştite, clasice, stabilite. Cele din urmă sînt eroice, zbuciumate, înfiorate de o nelinişte stranie, în căutare de noi orizonturi. Împărţind istoria în „epoci organice" şi „epoci critice", Saint-Simon se gîndea la acelaşi criteriu.

Înţeles astfel, misticismul ar fi numai o predominare a sentimentului. Orice entuziast, orice înflăcărat, orice generos chiar poate fi considerat atunci ca un mistic. E de ajuns să fii sentimental, să ai sufletul larg, emoţiunea adîncă, ca să intri în categoria de mai sus. Dar astfel prezentat, misticismul capătă o accepţiune prea largă. Jean-Jacques Rousseau, care gîndea perfect clar şi strîns raţional, era totuşi, ceea ce se cheamă un om de inimă. Gînditor lucid, Michelet se înflăcăra, cu ajutorul unei adînci simpatii umane, pentru tot materialul istoric care-i trecea pe dinainte. Umanist consumat şi spirit logic prin excelenţă, marele Jaurès avea totuşi accente de lirism, colorate de puternicul său temperament meridional, ori de cîte ori se ridica contra unei nedreptăţi. Evident, toţi aceştia nu erau mistici. Adevărul e că această stare de suflet trebuie înţeleasă altfel. În orice caz, mai strîns. A o considera astfel, adică numai din punctul de vedere al generozităţii, înseamnă a fi atent numai la aspectul etic. Un entuziast nu e mistic. Acesta din urmă se caracterizează mai ales printr-o anumită particularitate a felului său de cunoaştere.

Sfînta Tereza, Sf. Bonaventura, Saint Jean de la Croix (adus la modă de Jean Baruzzi) se deosebește mai ales prin experiența lor intelectuală. Misticismul e o problemă de cunoaștere și anume cunoașterea prin funcțiunile inconștiente. Inspirația, revelarea, sugestia sînt instrumentele de contact cu lumea exterioară ale acestor deliranți. Cercetările moderne de patologie mentală (cele mai concludente în această privință sînt acelea ale lui Pierre Janet) dovedesc cu prisosință alianța strînsă între o anumită detractare nervoasă, (Jacques Rivière, fostul director al revistei *Nouvelle Revue Française,* nu s-a convertit decît după chinurile și debilitatea căpătată în prizonieratul din Germania), care aduce o scădere a conștiinței și o afirmare a forțelor inconștiente și înclinațiunile de ordin religios. Am arătat altădată într-o serie de cercetări, plecînd de la un punct de vedere evoluționist, că inconștientul e o revenire în suflet, datorită oboselii centrilor nervoși, a unor stări ancestrale, primitive, de mult depășite de evoluția psihică. A cunoaște însă nu prin ultimele achiziții, ci prin mijloacele vechi, lăsate în urmă în istoria rasei tocmai ca imperfecte (dacă nu s-ar fi prezentat necesitatea n-ar fi apărut conștiința) nu înseamnă nici un motiv de îmbucurare. Nu văd nici o ocazie de laudă pentru reapariția sau măcar pentru preconizarea cunoștinței mistice. Dacă îmbrac astăzi un palton vechi, ros în coate, scos dintr-o ladă uitată, e fiindcă n-am altul. Nimeni nu va prefera însă să-l îmbrace în locul unei superbe blăni, cumpărate acum cîteva zile. Pentru ce am părăsi mijloacele conștiinței clare, mai ales că de acelea ale inconștientului nu e scutit nici cel mai excelent cap logic, în momentele sale de slăbiciune?

Se poate spune însă că nimic nu există fără să servească măcar o utilitate cît de indirectă. În mersul evoluției de la simplu la complex, se părăsesc o serie de forme pentru altele mai perfecționate. Aceasta nu înseamnă însă că noile achiziții nu sînt pătate de oarecare inconveniente și că, pe de altă parte, instrumentele devenite caduce, părăsite, nu mai aveau încă oarecare avantagii. Perfecțiunea omului se realizează în dauna multor calități, la care trebuie să renunțe. Primitivii și animalele ne sînt superiori prin ascuțimea simțurilor, prin siguranța instinctului, prin presimțirile inconștientului. A conserva unele vechi forme sufletești, dîndu-le un loc rezonabil, fără a le cultiva în dauna stărilor psihice actuale și moderne (singurele capabile să ne dea a adaptare perfectă a momentului prezent), poate fi de multe ori util. Mai ales că inconștientul poate completa cîteodată rațiunea, dîndu-i un prețios ajutor. Numai că și această preferință pentru misticismul inconștientului e simptomatică. Nu apare la întîmplare. Ea presupune realizarea anumitor condiții. Unele sociale, care se înfăptuiesc în ambianță, altele psihice care presupun o anumită structură sufletească.

*
*   *

Nimeni nu contestă că astăzi, după botezul războiului, n-am rupt-o, dacă nu definitiv (căci după același ritm vechile valori revin, puțin schimbate), dar cel puțin temporar, cu credințele de ieri. Cadența istoriei a luat fizionomia altei măsuri. În zilele noastre, fiecare caută o orientare și cei mai eminenți se străduiesc către soluții care, după ce vor fi găsite, vor fi împărtășite și altora. Motive de misticism există, fără îndoială, nenumărate. Ne dăm seama că ceva tulbure plutește aproape de noi, că împrejur un haos tinde să se precizeze într-o formă și că sforțările lui sînt încă neputincioase. Ambianța sugerează o învălmășeală de elemente. Și, ca să nu disperăm, ridicăm această stare de fapt pînă la rangul unei valori și teoretizăm dezorientarea contemporană, numind-o misticism. Snobii, cei slabi de fire, sugestionabilii, se grăbesc se recunoască ca singura legitimă, ca singura definitivă, noua stare de sensibilitate.

Cum contagiunea e puternică, chiar spiritele tari, lucide se intimidează și cedează. E, printre multe altele, cazul lui Jean Cocteau, scriitor clasic, limpede pînă la evidență, care s-a convertit la catolicism — cu cîtă profunzime rămîne de văzut —, printr-o faimoasă scrisoare către amatorul de prozeliți J. Maritain. Să nu ne mirăm dacă ultimele rezerve ale raționalismului, Paul Valéry, Ch. Maurras, A. Gide, Lévy-Bruhl, nu vor deveni și ei mistici.

Mai este și altceva. Cînd a izbucnit războiul mondial, raționalismul era în plină floare (cu excepția cîtorva

școli filosofice minoritare). El pătrunsese adînc în masele culturale.

De evocarea lui se leagă toate ororile marelui cataclism. Îi păstrăm o anumită rancună. Îl asociem mereu mentalității care a prezidat și pregătit războiul. Ne zicem foarte simplu că dacă oamenii de mentalitate raționalistă au fost cei care au voit războiul, misticismul — antipodul acestora — nu poate să aducă decît efecte contrare. S-a întîmplat o asociație la fel cu republica. Multe popoare au asociat-o la mizeria postbelică, regretînd imperiul sau regalitatea legate aparent de prosperitate și liniște.

Și pe urmă mai este legea ritmului — pare-se indispensabilă astăzi. Cînd o stare de lucruri durează prea mult, se simte nevoia de schimbare și reacțiunea se desenează. Lucrurile vechi sînt readuse la modă. Anticul devine nou printr-un simplu decret al sensibilității colective, saturată de un anumit abuz. Excesele raționalismului în țările occidentale de veche tradiție a inteligenței au adus — ca și unele tiranii care provoacă revoluția — negarea intelectului și preamărirea forțelor sufletești obscure.

La această condiționare de ordin sociologic, se mai alătură o alta de ordin psihologic, o problemă de temperament. Dacă observăm mai de aproape, opoziția dintre mistică și inteligență nu e altceva decît duelul între spiritul critic și cel creator. Fertilitatea inconștientului, cînd debordează în elanuri vitale, nu știe niciodată precis încotro merge. Ea se manifestă ca o explozie : în toate direcțiile. Un Tolstoi, un Nietzsche, un Carlyle, un Dostoievski sau Balzac nu-și dau perfect seamă de semnificația operei lor. Ca toate expresiile vieții, ea e confuză. Un torent în revărsare depășește albia exactă pe care îi e desenat cursul. El aduce cu dînsul aluviuni de tot felul, arbori, dar mai ales, bucăți rupte din propriile sale maluri. E. Renan spunea cu bună dreptate : „Il n'y a que l'obscurité qui est féconde". Aceasta e valabil pentru toate temperamentele mari creatoare. Dar în epocile revoluționare, de dibuire, misticismul, adică aprecierea forțelor inconștiente și afective, se generalizează chiar la spiritele necreatoare din simplă imitație.

Spiritul critic, din contra, trebuie să fie mai raționalist. El explică și dă expresie la ceea ce este, nu ghi-

cește ceea ce va fi. Vă puteți închipui pe un Sainte-Beuve, Faguet, Brandes ca mistici ? Raționalismul e mai puternic în timpul și după marile epoci de construcție, afară dacă el însuși nu inspiră un asemenea entuziasm încît devine obiect de misticism, cum a fost cazul marii revoluții franceze.

Cu toate acestea, dacă misticismul exprimă starea de pregătire premergătoare creației, el nu o determină direct. Producția spirituală, ca oricare alta, presupune două etape : una de *inspirație*, de profeție și o alta de *organizare*. Cea de a doua e cea mai importantă. Fără o *formă* anumită, fără o *expresie*, o creație nici nu e perceptibilă, se îneacă în oceanul tentativelor ratate în stare de proiect. Pînă nu devine *conștientă*, o contribuție spirituală n-are drept de cetățenie în istoria culturii. O bună parte de inteligență trebuie să intre în orice creație. În această privință, au dreptate și A. Gide, și P. Valéry. Bergson n-a putut da o lovitură serioasă suveranității inteligenței decît uzînd tot de inteligență. Argumentele sale în favoarea misticismului sînt de natură raționalistă.

Misticismul e *perioada de incubație a actului creator*. El servește drept termometru spiritual. De îndată ce o astfel de stare sufletească se răspîndește într-o societate, e semn că o revoluție se va produce. Dar atîta tot. În ce sens se va produce nu putem ști. Pentru realizarea ei trebuie să intervină rațiunea.

Ea singură poate isprăvi o încercare, ea singură dă formă, expresie, realitate.

Cînd astăzi misticismul e la modă în Europa, lucrul nu trebue desconsiderat. Faptul că această modă există e simptomatic. El înseamnă oricum ceva. Altfel, nu s-ar fi produs. Modele nu sînt cu totul absurde. Sînt stări de opinie, indicii de diagnoze sociale.

*
* *

Cînd misticismul face însă ravagii în publicistica noastră, nu înseamnă altceva decît că scriitorii atinși de această boală sînt prea slabi de înger ca să nu fie o sucursală a ceea ce se întîmplă în Franța ori Germania. Ei sînt barometrul sensibil care anunță norii strînși în

altă parte. Căci condiţiile indicate mai sus pentru apariţia misticismului nu sînt în nici un caz realizate aici. La noi n-a fost niciodată exces de raţionalism ca să vie reacţia mistică. Sîntem într-o epocă de lămurire, de autointerpretare. Trebuie să ne cîntărim forţele şi să ne identificăm temperamentul. Sufletul nostru nu e încă lămurit. *Avem nevoie de o definiţie a fenomenului românesc.* A. Gide a spus că atunci cînd e vorba de arătat o delimitare, o frontieră care desparte un suflet de altul e nevoie de desen, care separă şi deosebeşte şi nu de muzică, apanagiul misticismului, care topeşte şi amestecă. Trebuie să ne trasăm, pe terenul mic sau mare pe care-l avem, deocamdată hotarul. Contribuţia originală va veni mai pe urmă. Creaţia românească e un fenomen de viitor. Ca să existe creaţie (care înseamnă numaidecît originalitate) trebuie *individualitate.* Dar care e individualitatea noastră ? Să ne înţelegem întîi. Dar pentru aceasta trebuie inteligenţă, logică, intelectualitate. Trebuie mai ales critică şi iar critică. Aceasta e cerinţa românească cea mai urgentă. Doar patetic, extaz de fachiri, teosofie şi magie, altoite pe sălbăticie, vedeţi bine ce se poate da. Problema creaţiei fiindcă e încă departe la noi, să ne propunem cu mai mult bun simţ, scopuri mai modeste, fiindcă sînt şi mai fecunde. Ele sînt croite pe talia noastră. Pentru că prinţul Kayserling a fondat la Darmstadt o şcoală a înţelepciunii bazată pe principii teozofice, sau fiindcă Cocteau a trecut la catolicism, cutare intelectual din Bucureşti tremură de frică că a rămas în urmă şi, ca să nu fie handicapat, învaţă ebraica şi se înscrie numaidecît la facultatea de Teologie, îşi dedică, dacă face, poemele lui Isus, cîntă duminică în strana stîngă, seara şi-o petrece în compania domnişoarelor quinquagenare apăsînd cu degetele pe o masă umblătoare, îşi chinuieşte sintaxa ca s-o facă obscură şi înfricoşătoare, jură pe învăţămintele lui Sf. Toma d'Aquin sau Sf. Bonaventura, pe lîngă care Descartes e un simplu gogoman, se ocupă cu mare grijă de politica sfîntului Sinod relativ la repausul duminical etc. etc. Toate aceste mofturi sînt pur şi simplu dezgustătoare ori caraghioase, după cum te pui. Am înţelege toate acestea, dacă misticismul s-ar manifesta la cine ştie ce spirite creatoare. Dar misticii noştri sînt cei mai uscaţi critici. Cum nu există nici un fior de viguroasă creaţie, decît la foarte puţini din susţinătorii misticismului la noi, aceste strîmbături nu sînt decît mahalagisme.

Misticismul şi mediocritatea nu se împacă. Pentru o asemenea stare de suflet trebuie bogăţie şi vitalitate de titan. Un zbîrcit intelect de zgîrie-hîrtie e de-a dreptul caraghios cînd îşi dă aere de mediu în transă. Vorba lui Caragiale : „a se slăbi". Românul nostru e bonom, mucalit, ascuţit în observaţie şi, ca tot meridionalul, extrem de lucid. De unde atîta temperament de delirant, mă rog ?

Se poartă anul acesta misticismul. E evident. Din punctul de vedere al cochetăriei, aceşti domni sînt impecabili. Dar să nu-şi dea aere de intelectuali. Aceştia sînt tragic sinceri cu stările lor sufleteşti şi nu fac din idei o chestiune de toaletă.

*
* *

Pe lîngă servilismul imitativ al unei culturi care trăieşte „à l'instar des autres", secretul ultimului entuziasm pentru mistică trebuie căutat şi, în altă parte.

Obscuritatea şi anarhia sentimentală nu e numai cel mai minunat „trompe l'oeil", praf de zvîrlit în ochii naivilor, dar oferă o mască sub care realitatea devine incontrolabilă. E cea mai comodă dintre poze. În planul intelectualist, talentul sau inteligenţa se compară, se măsoară. Fiecare posedă un rang în ierarhia generală. Desfiinţînd cu Bergson posibilitatea măsurătorii în domeniul actelor sufleteşti, misticul modern scapă de bilet de legitimaţie, scapă de penetraţia criticii, a denunţării. El e intangibil, irezistibil. Pentru mistic, toate talentele sînt egale. Nimeni astfel nu rămîne cel puţin sub media contemporanilor. Cine ştie ce ar da o demascare raţionalistă !

Există loc, astfel, în misticism pentru toate tartuferiile, pentru orice şarlatanism.

Oamenii de la care n-a rămas o carte, o idee, o sugestie, o propunere, n-au decît să se converteasca la misticism : reputaţia lor e salvată.

Dar publicistul mistic, care nu e așa de inconștient cum s-ar crede, în ce privește anumite comodități, nu și-ar permite toate aceste delicioase grimase, dacă ele n-ar coincide și cu o anumită atitudine reacționară foarte favorizată în momentul de față în țara noastră. Alianța dintre religie și politica de dreapta e de mult cunoscută. Obscurantismul e de cînd lumea instrumentul cel mai agreabil al autocrațiilor. Pe de altă parte, balanța politică nu înclină către democrație astăzi în țara noastră. Cu atît mai bine pentru adepții noilor tendințe. Misticismul lor poate deveni utilitarist. La urma urmei, de ce nu ? Ce poate fi mai dulce decît să susții o idee, care să fie în asentimentul opiniei publice și chiar al guvernului ? E o simplă coincidență desigur, dar cu atît mai plăcută. E, nu știu cum, cam ca cineva care ar iubi la nebunie o domnișoară care s-ar întîmpla să fie și milionară. Ce e de vină un mistic român dacă ideile sale sînt pe placul oficialităților ? Să le abjure ? Îl credeți așa de puțin serios ? Din contra, le va da maximum de dezvoltare în aplauzele oficialității. Misticul român e destul de sceptic și de critic ca să înțeleagă că o idee care nu are asentimentul guvernelor, e, prin aceasta însăși, mai puțin adevărată.

CULTURA GERMANĂ ȘI CULTURA FRANCEZĂ

Citim undeva că premiul „Nobel" pentru pace a fost decernat anul acesta d-lor Briand și Stresemann, miniștri de Externe ai Franței și Germaniei. E adevărat că ambii au depus serioase și răbdătoare insistențe pentru ameliorarea raporturilor dintre cele două țări. Sînt acum trei—patru ani, — nu se vedea un singur neamț în Paris. Ni se afirmă că astăzi cîteva mii de germani urmează universitățile franceze, iar dintr-o recentă călătorie în Franța am avut impresia că anumite cartiere din Paris sînt locuite exclusiv de germani, într-atît se aude peste tot în capitala luminii limba vecinilor de peste Rin. Mai mulți scriitori celebri ai Reichului, Th. Mann, Rilke, Unruh, Kayser, dau mereu interview-

uri gazetelor franceze, iar unii din ei au ținut conferințe și prelegeri la Collège de France sau chiar la Sorbonna. În congrese, savanții celor două țări își întind mîini de colaborare, iar manualele au început să se citeze reciproc. Din notele de călătorie ale lui H. Béraud la Berlin reiese că și acolo francezii sînt bine priviți, primiți cu atenție, gentilețe și simpatie.

Așadar raporturile dintre cele două mari țări culturale s-au ameliorat simțitor. Ici și colo jurnale din ambele părți vorbesc chiar de colaborări și alianțe economico-culturale. Acestea din urmă singure ne interesează astăzi. Sînt ele posibile ? Ce poate oferi viitorul ?

E perfect adevărat că formele de înțelegere ale vieții, atitudinii în fața existenței, ale Franței sînt cu totul deosebite de acelea ale Germaniei. E vorba de două filosofii generale interpretative, două mentalități deosebite, diferențiate etnic și istoric. Aceste două mari națiuni sînt singurele care au oferit celorlalte popoare marile rețete morale și intelectuale, activitatea Angliei fiind mai ales de natură practică ori strict locală. În ce au ele mai excesiv, cele două culturi sînt poate inconciliabile. Și cîtă vreme aceste popoare vor specula și exploata numai ce au ele mai specific, înțelegerea, cu atît mai puțin colaborarea, nu vor fi posibile.

Cultura franceză, printr-o tendință de izolare și autodefinire impusă de ostilitățile războiului, se prezintă sub egida latină a noțiunii de rațiune. Pe aceasta e bazată cultura și literatura ei. Spiritul de claritate, de desen și contur (cum zice Gide), de limitare lucidă, de arhitectonică și compoziție simetrică, de raționalism logic, de dialectică și silogism sînt motivele de falä ale spiritului galo-latin. Secolul XVII, Boileau, Racine, Corneille, La Rochefoucauld, clasicismul cu un cuvînt, caracterizează mai ales această cultură, care e o operă cerebrală, de propoziție, bun-simț și intelectualism. Firește, tot ce e sentiment, imaginație, spirit mistic, tot ce constituie atitudinea romantică, de la Rousseau la Chateaubriand, sînt pentru spiritele autentic franceze importații străine mai ales teutonice. Idee pur franceză e cea de rațiune și corolarele ei, *ordinea* și ierarhia socială. Revoluția franceză, ca și romantismul care pleacă de la ideea individului, introduce o nouă noțiune, aceea de *libertate*, și deci pe aceea de dezordine. Romantismul, revoluția

și reforma (de la Calvin la Luther) sînt mesaje germane trimise să dizolve rațiunea și ordinea latină. Ideile acestea sînt ale lui Charles Maurras, ale lui J. Bainville, G. Valois de la *Action française*, și sînt în același timp ideile lui H. Massis și ale lui J. Maritain, acesta din urmă pledînd în numele neothomismului.

Dacă extrema dreaptă e ostilă oricărei apropieri culturale de Germania — ostilitatea susținută în numele noțiunii de rațiune, de tradiție greco-latină, — multe curente franceze de stînga (vezi cunoscuta lucrare asupra Germaniei a lui Vermeil, profesor la Strassburg) fac opoziție curentelor de peste Rin în numele *democrației*. Germania ar fi total lipsită de educație politică. Pasivitatea maselor care poate fi exploatată de orice reacțiune (se repetă mereu cazul social-democrației care a votat credite pentru război), maleabilitatea opiniei politice, totdeauna la ordinele guvernelor, fac din Germania o țară reacționară lipsită de cultul libertății (vestitul instinct gregar al nemților e mereu amintit), de afirmația individualităților. Vermeil crede că vina războiului nu e numai a cîtorva potentați, ci a întregului popor german, educat de secole într-o mentalitate de servilism, de șovinism și militarism. Germania e datoare umanității cu o adevărată și adîncă revoluție politică pe care n-a făcut-o încă. Democrația care s-a înfiripat acolo după război e nesinceră, în orice caz precară și provizorie.

Acestei concepții de civilizație, clădită pe ideea de rațiune, de tradiție greco-latină, de invidiualism și democrație, Germania [îi] opune o altă filosofie și o altă noțiune de civilizație.

În locul intelectualismului și a logicii clare, se prezintă dincolo o doctrină bazată pe istorism, pe ideea de devenire organică, pe un anumit psihologism cultural.

Cultura latină exclude ideea de perfecționare, de evoluție, de relativism istoric. Ea se crede depozitara unor valori eterne, imuabile, recunoscute, ca neschimbate de categoriile noastre logice. Se știe că, după Maurras, nu există progres, fiindcă nu există decît idealuri fixe. (Bergson, cel care a declarat că „le monde n'est pas fait, mais en train de se faire“, a fost excomunicat ca „înstrăinat“ de naționalismul francez). Libertatea politică și democrația ea însăși e bazată pe o noțiune permanentă și definitivă a dreptului natural.

Nimic mai îndepărtat în această privință decît concepția de viață, „Weltanschaung“-ul german. Cartea lui Tröltsch : *Dreptul natural și umanitatea în politica mondială* e reprezentativă în această privință.

Iată cum pune el față în față cele două concepții. „Acolo, o organizație eternă, rațională și o lege divină contopind în comun morala și dreptul, dincoace, o încarnație individuală a spiritului istoric și productiv, veșnic nouă și vie : iată o distincție ultimă. Acela care crede în dreptul natural etern și divin, în asemănarea oamenilor, în determinarea unică a umanității concepe doctrina germană ca un straniu amestec de mistică și brutalitate.

Din contra, acela care vede în istorie o abundență veșnic vie de individualități — abundență care topește legăturile individuale într-un drept veșnic nou — va concepe lumea ideilor occidentale ca un raționalism arid, ca un atomism egalitar, ca o platitudine și ca un fariseism.“

În aceste cuvinte, Tröltsch nu face decît să rezume concepția de viață a unui Goethe, Herder, Hegel, Novalis, după care viața popoarelor e într-o continuă prefacere, se dezvoltă după o dialectică organică, inconștientă, în care sufletul popoarelor, confuz definit, se dibuiește veșnic, se caută într-o semiconștiință tragică, revelînd parcele dintr-un suflet general, cosmic.

Iată dualismul, iată antagonismele față în față. Evident însă că nimic nu e așa de clar opus. Între teză și antiteză sînt posibile nenumărate căi de sinteză. Pe de o parte, sufletul francez nu e numai *sufletul latin*. Cum constată comprehensivul critic german Ernst Robert Curtius într-un articol din *Revue de Genève (Civilizație și germanism)*, mai ales în Franța și *sufletul gotic* — acela al catedralelor, al sculpturii lui Rodin etc., și apoi *sufletul* celtic, nelămurit, religios, mistic, admirat de Renan, de Jullien, de Dubois d'Urbainville.

Prin sufletul său breton și gotic, Franța se apropie de mentalitatea germană. Prin nevoia și astăzi indispensabilă de lumină și seninătate meridională, care atrage veșnic omul de nord către sud, — Nietzsche e caracteristic —, Germania admiră și înțelege sufletul latin. A fost întotdeauna dincolo de Rin, o admirație, adesea tăinuită, pentru eleganța, sobrietatea și grația literaturii și

artei franceze. Nenumăratele traduceri din literatura franceză cea mai recentă și vizitarea universităților franceze de către germani, astăzi după marele război, arată că această „atracție către sud“ e încă actuală în Germania. Dacă la acestea se mai adaugă și motive mai serioase ca cointeresarea industriașilor germani la economia franceză și colaborări politice, cum e vorba, înțelegerea celor două țări e foarte apropiată. Din ea, întreaga Europă n-are decît de cîștigat.

IARĂȘI MISTICISMUL

Cronica noastră despre misticism dintr-un număr trecut se pare că a fost rău înțeleasă. Există fără îndoială în toată Europa o reacțiune contra raționalismului excesiv. Așa se explică succesul teoriilor lui Bergson, gustul pentru anumiți autori ruși, în frunte cu Dostoievski, studiu din ce în ce mai accentuat a literaturilor, teosofiilor extrem orientale etc. etc. Tinerii noștri distinși care citesc literatura franceză și germană au luat imediat cunoștință de această stare de lucruri. Noua atmosferă europeană, justificată pe deplin acolo prin excesele raționaliste anterioare, e altoită ușor la noi, fiindcă a găsit în tineretul nostru cîteva motive de afinitate. Amenințat de felurite pericole străine, sentimentul nostru național e în creștere. Instinctul de conservare al unui popor se trezește. O nevoie de entuziasm, de creație, de luptă se desinează la ultima generație. Tinerețea mai completează ceea ce lipsește factorilor pur obiectivi. Vitalitatea bogată se revarsă confuz. Ea nu poate fi ținută în frîu de meschine legi de logică, de bun simț ori de prea filtrat gust estetic. E dreptul tinereții să se cheltuiască. Așadar un curent care poate fi asemuit misticismului se desinează la unii tineri, cu alte cuvinte există. Și nu vom cădea în păcatul de a combate fenomenele.

Pe de altă parte, nici noi nu facem parte dintr-o familie spirituală de voltarieni uscați, de raționaliști exclusivi, la care drepturile logicii sînt ultimul cuvînt. Acum cîțiva ani, într-o serie de scrisori din Paris, am

arătat inconvenientele intelectualismului excesiv din Franța. Am arătat ce e viu și proaspăt în aerul Europei și către care Franța trebuie să-și deschidă ferestrele. Am dat totdeauna o deosebită atenție ideologiilor care dădeau oarecare loc subconștientului în viața sufletească, am discutat și analizat adeseori pe acele care constatau criza personalității moderne, disocierea și mulplicitatea ei și, mai ales, complexitatea adesea contradictorie a eului contemporan, care nu poate fi închis în formule prea clare de caracter unitar și sărac.

Iar în ce privește entuziasmul și căldura, *V. R.* nu s-a mulțumit cu atitudine de simplă constatare. Ea a luptat, adesea singură, pentru chestiuni care și-au căpătat soluționarea, tocmai prin inima pe care a pus-o în serviciul idealului, și acum în urmă admirația ori indignarea ne cearcă adeseori pentru marile probeme la ordinea zilei. Nu sîntem oameni reci și egoiști : moldovenismul și basarabenismul nostru se opune la aceasta. S-a gustat aici multă literatură rusă : ceea ce presupune anumite înclinații sufletești și anumite preferințe morale și estetice.

Numai că trebuie să evităm o confuzie. Misticism și entuziasm nu e același lucru. Cei care ne-au înțeles rău transpun valori de sentiment în valori intelectuale. Confundă inima cu capul. Dar aceste domeniii trebuie să rămînă separate. Idealul unei perfecte organizații sufletești, orice s-ar zice, rămîne tot aceea care întrunește o minte rece și o inimă caldă.

Dar misticismul, cum am mai spus, nu înseamnă o problemă etică, o aptitudine către creație și entuziasm, o tonalitate sufletească sentimentală. Misticismul e numai o problemă de cunoaștere. El se caracterizează prin *desființarea precepției individualului,* specificului, concretului. Pentru mistic totul e amestecat, totul participă la tot, relieful și caracterul sînt desființate, înecate într-o lumină cenușie care acoperă totul. Fenomenele nu se deosebesc unele de altele, aspectele infinit de variate ale existenței alcătuiesc marele „tot“ uniform și omogen. Mintea turburată nu mai percepe diferențe și nuanțe.

Dacă această cunoștință e o problemă de temperament, ea nu poate fi în nici un caz un ideal de urmărit. Tot progresul omenirii, de la faptul că umblăm cu trenul sau automobilul, ne luminăm cu electricitate, ne

încălzim cu calorifer, ne distrăm cu „radio“ și pînă la faptul că ne putem delecta intelectual cu o teorie filosofică ori cu o demonstrație matematică, sînt datorite acelei unice calități a inteligenței care constă în a găsi deosebiri și asemănări între lucruri. Superioritatea biologică a inteligenței constă în faptul că : pe cînd instinctul ori reflexul, mijloace rudimentare de conduită, au totdeauna aceleași reacțiuni tipice de adaptare, inteligența se ajustează la variațiile infinite ale mediului, la diferențele unui moment față de celălalt.

Să păstrăm astfel autonomia minții față de încălcările inimii. Să le ajutăm să colaboreze, dar să nu le transpunem una în alta, confundîndu-le specialitățile. Cine are temperamentul croit în direcția aceasta confuză n-are ce face. Dar cerebralii curați nu trebuie, dintr-un simplu snobism, să-și muncească mintea ca să-i dea delirul care-i lipsește în mod natural.

FENOMENUL ROMÂNESC

S-a vorbit de nenumărate ori aici despre existența specificului național în literatură. Discuțiunile purtate în jurul acestei probleme se înfățișau mai ales sub un aspect metodologic. Din ele reieșea, cu evidență, mi se pare, caracterizarea națională a literaturilor. Iar din acest adevăr de ordin general, aproape formal decurgea un altul : că literatura noastră (într-atît întrucît merită acest nume) conține un anume specific sufletesc ireductibil, deosebit cu totul de acela al altor popoare. Dar în ce constă această particularitate a sufletului nostru național ? Iată-ne ajunși de la o problemă de metodă estetică la una de psihologie. Fazei preliminare a certurilor pentru stabilirea regulii de urmat în studiul literaturii, trebuie să-i urmeze o alta mai pozitivă, care să intre direct în miezul, în conținutul problemei. Analiza și caracterizarea fenomenului sufletesc românesc e poate una din cele mai urgente și mai imperioase probleme ale culturii noastre începătoare.

Întregirea națională ne-a dat schița definitivă a formei noastre geografice și politice. Cadrul exterior e desenat. Sforțările noastre viitoare vor consta în a perfecționa această schemă acum întrupată. Vom adînci detaliile, vom umple lacunele, vom elimina inutilul și prisosurile. Rămîne însă de alcătuit un alt desen : acela al vieții noastre interioare. Care e sufletul nostru și cum gîndește el lumea ? Cum ne entuziasmăm și cum ne deprimăm ? Cum se oglindește lumea în noi și ce sens atribuim acestei oglindiri ? Care sînt credințele, iluziile, speranțele și miturile noastre ? Întrebări urgente, care rămîn frără răspuns ori cu sporadice și superficiale răspunsuri ieșite din bunul simț empiric ori din fugitiva observație a vieții de toate zilele.

Și cu toate acestea, perioada preparației, timpul lui „scriți băieți, scriți“, toată lumea simte că a trecut. Din toate părțile se ridică veleități de creație. Voim să producem în toate ramurile, să lucrăm, să ajungem din urmă ritmul omenirii cultivate care ne-a handicapat cu secole de civilizație. Voim să ne ridicăm în muncă sufletească la rangul celorlalte popoare ale lumii. Ce am făcut pînă acum a fost numai dibuire și pregătire. După consolidarea politică însă așteptăm cu toții ceea ce trebuie să fie justificarea noastră ca unitate etnică, adică înfăptuirea valorilor culturale românești.

Știm cu toții însă cum cultura nu e posibilă fără *conștiință*, adică fără acel stadiu de sinteză și de critică a vieții sufletești, fără de care orice încercare de invenție rămîne ori dezorientată, ori se reduce la o eternă repețire de locuri comune.

Trebuie să știm ce s-a mai spus de către alții și ce rămîne să spunem noi ; trebuie să ne dăm seama de ce sîntem în stare, de ce sînt capabile aptitudinile noastre, care ar fi domeniul și mijloacele care ne convin. Căci producție spirituală fără *specialitate* nu e posibilă. În ce direcție și după ce metodă vor deveni fecunde facultățile noastre ? Puteți educa cu cele mai perfecte mijloace un neamț să devină romancier în felul francez sau un francez să devină compozitor în felul german, ei nu vor face decît să împrăștie în sforțări penibile o energie degeaba cheltuită.

Avem nevoie, așadar, de o clarificare, de o definiție a puterilor și forțelor noastre. Și, mai ales, avem nevoie să știm în ce stadiu, în ce fază a culturii ne găsim.

Totuşi nimic mai neglijat decît studiul vieţii noastre sufleteşti. Nu cunosc decît prea slabe tentative [1].

Dacă sociologia noastră e relativ destul de înaintată fiindcă, datorită unor cercetători ca Radu Rosetti, Gherea, Ibrăileanu, Zeletin etc., cunoaştem aspecte din rostul şi formaţia unora din clasele noastre, a boierimii, a boierinaşilor, a ţărănimii şi a burghezilor, psihologia românească nu conţine încă nici un capitol, nu şi-a adunat material pentru nici o problemă, fiindcă această problemă nu s-a pus încă nimănui. Şi cu toate acestea nimeni nu va contesta că psihologia românească e tot aşa de necesară ca şi sociologia românească.

Fireşte, explicaţii se găsesc. Într-o cultură începătoare ca a noastră, e mai uşor de făcut studiul uniformităţilor sociale, decît pe acela nuanţat şi capricios al diferenţelor individuale. Simţul şi observaţia psihologică presupun mai mult „esprit de finesse" decît presupune „esprit de géometrie" sociologia. Apoi psihologia e mai îndepărtată de revendicările politice şi de luptele sociale care-şi fac de multe ori din sociologie o disciplină justificativă. Tot ce e mai dezinteresat e fatal mai inutil. Şi încă alte şi alte motive. Faptul e însă în picioare, în faţa noastră : nulitatea studiilor de psihologie naţională. Rîndurile ce urmează n-au alt scop mai dorit decît să stimuleze zelul cercetătorilor în această direcţie.

I

DIFICULTĂŢI ŞI POSIBILITĂŢI DE DETERMNARE A SUFLETULUI NAŢIONAL

În studiul său asupra lui David Strauss, din primul volum al *Consideraţiilor neactuale,* Nietzsche scrie : „Cultura e, înainte de toate, unitatea stilului artistic în toate manifestările vitale ale unui popor. A şti şi a fi învăţat multe lucruri, nu e totuşi un mijloc necesar pentru a ajunge la cultură şi nici un semn al acestei culturi. Din contră, cîteodată aceste două lucruri se împacă perfect cu contrariul culturii, cu barbaria, adică cu lipsa de stil

[1] D. Drăghicescu : *Psihologia poporului român.* (Titlul exact e *Din psihologia poporului român,* 1907, n. ed.)

sau cu amestecul haotic al tuturor stilurilor". Pe Nietzsche, ca şi pe noi, pentru români, îl preocupa găsirea unităţii de stil a poporului german, pe care nu-l considera încă suficient de format, astfel ca să prezinte un suflet naţional unitar şi original. Dar tocmai acest amestec haotic de stiluri îl trăieşte germanul de astăzi.

Cum poate el să nu observe aceasta, cu toată ştiinţa sa profundă, cum poate să se bucure din toată inima de ştiinţa sa actuală. Totul ar trebui totuşi să-i atragă atenţia : orice privire svîrlită asupra hainelor sale, asupra interiorului şi casei sale, orice plimbare prin străzile oraşelor sale, orice vizită în magazinele de artă şi de modă ; în relaţiile sale sociale, ar trebui să-şi dea seama de originea manierelor şi mişcărilor sale, să aibă conştiinţă de groteştile încărcături şi de juxtapunerea tuturor stilurilor de neînchipuit pe care o găsim în stabilimentele noastre de artă, în plăcerile pe care ni le procură concertele, teatrele, muzeele noastre.

Germanul acumulează în jurul lui formele şi culorile, produsele şi curiozităţile tuturor timpurilor şi tuturor regiunilor şi naşte astfel acel modernism tărcat care pare că vine dintr-un bîlci şi pe care savanţii îl definesc şi-l analizează pentru a vedea «ceea ce e modern în sine»... Dar cu acest gen de cultură care nu e de fapt decît o flegmatică insensibilitate faţă de cultură nu se poate învinge un inamic ca francezii care posedă o cultură veritabilă... Pentru moment, ne e de ajuns să constatăm că pentru tot ce e formă, înainte ca şi după război (rîndurile sînt scrise după 1870), depindem încă de Paris. Fiindcă, pînă în prezent nu există cultură germană originală". Şi în altă parte *(Pe deasupra binelui şi a răului)* aceleaşi constatări asupra lipsei de formă, de caracter, de stil a culturii germane. Nietzsche exagera fără îndoială dintr-o pornire, lesne de înţeles, faţă de convingerile şi temperamentul său. Însă problema lui Nietzsche de după 1870, momentul întregirii germane, ne-o punem şi noi astăzi.

Dar mai înainte de aceasta trebuie elucidată o problemă încă şi mai generală, de care preocuparea noastră e strîns legată : E posibil de determinat sufletul specific al popoarelor ? Fiecare din noi, în viaţa zilnică, cînd întîlneşte un german, un evreu, un turc, se gîndeşte numaidecît la anumite trăsături de caracter, la o anumită struc-

tură sufletească. Simpla experiență i-o indică. Diplomații, negustorii, sau chiar simplii călători care au văzut multe tății de stil a poporului german, pe care nu-l considera de discriminare etnică. Oricine știe cum se comportă în anume ocazii un francez, un grec ori un italian. Deosebirea de specificitate sufletească e evidentă chiar pentru bunul simț.

Cu toate acestea, acum vreo două decenii, psihologia popoarelor era complet negată. Foarte mulți cercetători, deziluzionați de rezultatele insuficiente ale antropologiei, refuzau dreptul de cetățenie științifică noțiunii de rasă.

Dimensiunile membrelor, culoarea pielii, chiar faimosul indice cefalic dăduseră faliment. La aceleași măsuri anatomice ori fiziologice, care se puteau găsi la popoarele cele mai diferite, se găseau mari diferențe psihologice. Se constatase un amestec teribil de rasă, amestec ce nu putea fi dozat cu cît de puțină precizie. Astăzi puțină lume mai crede în dolicocefalul blond, om de nord și în brachicefalul brun, om de mijloc, sau dolicocefalul brun, om de sud. Toate măsurătorile n-au dus la nici o construcție pozitivă. Atunci în locul indicelui cefalic s-a găsit un criteriu : compoziția chimică a sîngelui. S-au dozat albuminoidele și sărurile. Dar nici acest rezultat n-a fost mai fericit.

Acest faliment al antropologiei ducea fatal la un anume scepticism. Dacă nu există din punct de vedere fiziologic deosebiri de rasă, fatal nu există nici deosebiri prea mari psihice, dat fiindcă sufletul și corpul sînt acordate într-un perfect paralelism. Problema raselor a fost considerată atunci ca o simplă invenție reacționară, menită să întrețină ura dintre popoare. Și poate acest gînd n-a fost complet străin unor publiciști ca H. Chamberlain sau discipolilor germani ai contelui de Gobineau. În consecință, noțiunea de rasă, ca și corelatul ei, sufletul etnic, au fost considerate ca concepte neștiințifice. Într-o carte amuzantă și superficială care a făcut oarecare vîlvă acum vreo douăzeci de ani, un scriitor francez trata problema raselor drept o simplă prejudecată. (J. Finot : *Préjugé des races*). Dar antropologi serioși s-au muncit să dovedească că popoarele nu se deosebesc în mod clar între ele nici anatomic, nici sufletește.

Chiar despre un popor așa de clar diferențiat sufletește de celelalte cum sînt evreii, un antropolog ca

F. Hertz scrie că el se simte „incapabil, în trei sferturi din cazuri, cînd se găsește în prezența unor evrei instruiți și de o clasă socială superioară, să le ghicească originea evreiască numai după trăsăturile exterioare". *(Moderne Rassentheorien)*.

E adevărat că o deosebire strictă a popoarelor nu se poate face după datele actuale ale antropologiei. Această știință n-a reușit încă să ne dea puncte de sprijin sigure. Dar ceea ce n-a putut face antropologia, poate să facă astăzi perfect psihologia popoarelor.

De fapt sufletul etnic, care cu aspectele sale imediate sare în ochi la toată lumea și pe existența căruia emitem în fiecare zi judecăți de tot felul, pe baza căreia se sprijină diplomația, negoțul, politica și chiar relațiile de la un popor la altul, n-a fost complet negat de nimeni. Oamenii care caută soluțiuni practice presupun în permanență ca un postulat nediscutabil acest imponderabil specific. În ultimul război mondial, ca să luăm primul exemplu care ne vine la îndemînă, toate speranțele germane se sprijineau pe anumite trăsături de caracter ale francezului sau rusului, iar aliații scontau mereu o anumită latură a caracterului german. Un negustor englez cînd tratează o afacere cu un român ori italian pariază pe anumite calități ori slăbiciuni ale stucturii lor sufletești. Dar într-o simplă călătorie de plăcere ipotezele de „psihologia popoarelor" încep chiar de la prima vamă. Intuiția deosebirii sufletești dintre popoare e de cînd lumea și se menține aceeași la literați sau oameni de știință de la Herodot pînă la Paul Morand.

Socialiștii ei înșiși, cu toate că voiau ștergerea definitivă a granițelor, n-au putut nega aceste deosebiri evidente. Karl Marx a vorbit deseori de particularitățile naționale cînd s-a ocupat de problema polonă. Undeva arată procesul de deznaționalizare al vechii culturi provensale de către francezi. Chiar în rîndul evreilor așa de omogeni în aparență, el distinge două tipuri sufletești : ceea ce numește el evreul de sărbătoare și evreul din celelalte zile ale săptămînii. K. Kautsky a arătat clar că sufletul național se diferențiază după limbă, iar O. Bauer a scris chiar o întreagă monografie arătînd că socialismul ține seamă de deosebirile etnice.

Așadar nimeni nu neagă cu hotărîre deosebirile psihologice între diferitele popoare. Dificultatea începe atunci cînd trebuie să găsim o bază științifică acestor cercetări. Pe de altă parte însă rezultate fecunde nu putem aștepta de la antropologie cel puțin în faza actuală a acestei științe. „Rasa" ca noțiune anatomică sau filozofică nu poate fi precizată. Cum observă foarte just R. Müller Freienfels, *(Psychologie des deutschen Menschen*, p. 20), și brachicefalul Luther cu figura sa de slav, și brunul Goethe și mai brunul Beethoven sînt cu toții germani, adică ar trebui să fie dolicocefali blonzi!

Nu ne rămîne altă resursă decît psihologia popoarelor. Toate cercetările psihologice moderne se îndreaptă din ce în ce mai hotărît către punctul de vedere diferențial. Nu mai considerăm astăzi sufletul ca ceva omogen, ca pe o unitate matematică invariabilă. Veșnic avem de constatat diferențe: după vîrstă, după sex, după popor, după individ. Fiecare om nu seamănă complet cu vecinul său. Tot ce putem face astăzi ca generalizare e doar stabilirea de *tipuri*: Putem fixa anumite structuri sufletești — tip după care putem clasifica și pe celelalte. Fiecare om e o individualitate unică. Totuși între anumiți indivizi există afinități, asemănări, puncte comune. Pe aceștia îi putem deosebi în cîteva specimene ceva mai generale, care ne vor servi drept orientare. Toată psihologia modernă inspirată de ideea de individualitate nu poate merge în generalizările ei decît cel mult pînă la o tipologie. Bazat pe structuri sufletești individuale, un Dilthey a desenat fizionomia diferitelor momente culturale. Discipolii săi, E. Spranger ori O. Spengler, au împins cercetările mai departe în aceeași direcție. Psihologia popoarelor devine și ea un capitol al acestei tipologii a structurilor sufletești colective [1]. Dacă sufletul indivizilor e așa de ireductibil deosebit, sufletul popoarelor nu poate fi nici el identic în spațiu și în timp. Caracterul unui popor poate fi determinat după aceleași legi și procedee ca și caracterul unui singur individ. El se degajă tot așa de evident ca și acesta. Pentru a-l găsi

[1] Psihologia modernă a popoarelor e altceva decît ceea ce înțelegea Wundt prin „Völkerpsychologie", care nu era altceva decît o psihologie socială nediferențială pe națiuni.

nu avem nevoie de noțiunea răsuflată și discreditată de „rasă", pe care ne-o oferea altădată antropologia.

Deosebirile între popoare sînt prea puțin fiziologice și mult mai mult sufletești. La aceeași structură a națiunii pot corespunde o infinitate de suflete după cum, cu o expresie a lui Bergson, în același cadru pot intra o mulțime de tablouri de aceeași dimensiune.

În afară de aceasta, „rasa" pare ceva fixat, etern, o achiziție definitivă și invariabilă a speței. Sufletul etnic din contra e rezultatul unei culturi, al unei vieți sociale anumite. Schimbați cultura și moravurile, se va schimba cu încetul și sufletul poporului. Nu imediat, evident. Sufletul colectiv odată fixat are o anumită tendință de rezistență, de conservare față de variațiile ambianței. El nu e în funcție directă și imediată de schimbarea mediului. La același mediu diferite popoare se vor adapta în mod deosebit. S-a zis că sufletul evreiesc așa cum e el constituit e efectul persecuției. Dar persecutați au fost, de pildă, și țiganii. Reacțiunea e însă alta. Răspunsul, adaptarea e diferită. Această rezistență a particularităților etnice ne permite să-l fixăm și să-l studiem mai bine.

*

* *

Faptul că sufletul etnic e determinabil nu înseamnă însă că fixarea și studierea lui nu implică o mulțime de dificultăți.

Mai înainte de toate, trebuie de avut în vedere că structura psihică nu e eternă. Germanul de pe timpul lui Barbarosa, sau francezul din epoca primilor Capețini, românul de pe timpul lui Alexandru cel Bun și, respectiv, germanul, francezul și românul de astăzi sînt complet deosebiți. Găsim de multe ori mai multe puncte comune între popoare diferite, dar contemporane, decît între momentele depărtate în timp din viața aceluiași popor. Aici stă eroarea tradiționaliștilor. Sufletul etnic se preface mereu; nu există un singur și același suflet românesc, după cum nu există un singur suflet teutonic. Continuitatea vieții sufletești nu se poate stabili decît între momente imediat învecinate în timp. Istoria e creație veșnică. Concepția ciclică după care viața popoarelor se mai poate întoarce în urmă e o veche naivitate. Cînd Eminescu cerea

să ne întoarcem la epoca lui Alexandru cel Bun, aceasta avea doar o semnificație simbolică. Considerată în mod propriu, această dorință ar fi echivalat cu desființarea noastră. Nimic nu e reversibil în viața socială. Fiecare fază se stinge și dispare odată pentru totdeauna. De aceea cînd vorbim de „suflet colectiv“ înțelegem psihicul unui popor considerat în prezent, adică într-o porțiune limitată de timp. Fără îndoială că există linii mari de evoluție, care sînt mai stabile, mai puțin supuse schimbării. Sînt trăsături de caracter care durează secole. Altele însă dispar după cîteva decenii. De toate acestea psihologii trebuie să țină samă.

E tot așa de important de știut, atunci cînd se determină psihologia unui popor, *vîrsta* sa. Mentalitatea unui popor tînăr nu e aceeași cu mentalitatea unui popor bătrîn. Psihologia evreului e aceeași de peste două mii de ani, dacă trebuie să credem argumentele lui Sombart[1]. Dar aproape toate celelalte popoare își schimbă sufletul pe măsură ce înaintează în cultură. De cînd datează această cultură? Este ea mai veche ca la italieni ori francezi ori recentă ca la ruși?

Și ceea ce e încă mai interesant de știut din viața popoarelor e *tempo*-ul lor de dezvoltare. Unele națiuni trăiesc febril și repede. Misiunea lor istorică e repede secătuită. Printre altele, e exemplul Spaniei. Ea a dat ce a avut în două-trei secole. Dar altele se dezvoltă într-o cadență mai lentă, într-o măsură mai puțin nervoasă, mai puțin rapidă. E, dacă vreți, exemplul Germaniei. Franța și Anglia chiar au dat produsul lor civilizației mult mai repede, deși au început viața națională odată cu poporul german.

Afară de aceste complicații care pot devia viziunea limpede a psihologului și care se referă mai ales la condițiuni de *timp*, putem menționa și altele relative la diferențierea *spațială* a popoarelor.

Oricît ar fi de unificat sufletește un popor, — Franța ne dă pilda cea mai ilustrativă, — există în masele sale adînci diferite curente centrifugale, separatiste, autonomiste, care tind mereu să se constituie aparte. Există la orice popor o nevoie de descentralizare sufletească locală, un suflet regional. Alte condiții de trai, resturi de vechi

[1] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*.

tradiții neasimilate, alt mediu geografic desenează în marea masă a unei națiuni insule de sine stătătoare. Sufletul breton, sau provensal, sau gascon, sau loren tind să se opună sufletului francez. Dincolo, peste Rin, mentalitatea prusacă se deosebește de cea sud germană. La noi, moldoveanul și basarabeanul n-au același suflet ca olteanul ori ardeleanul. Mai mul decît atît, orașul și satul prezintă două mentalități cu totul antipodice la orice popor. Într-o carte recentă, Cudenhove Calergi a arătat psihologia specifică a tipului urban și pe aceea opusă acesteia, a tipului rural. Orășeanul trăiește nervos, cerebral și mobil, ruralul e moale, reacționar și sentimental.

Cînd facem psihologia unui popor, trebuie să ținem seamă de toate aceste devieri, de toate aceste abateri de la regula mijlocie.

La fel cu diferențierile produse de mediul fizic, de *climă*. Nu e nevoie să ne gîndim la cine știe ce modificări lamarckiene ale mediului asupra individului. E de ajuns să ne menținem la cîteva simple observații luate direct din viața popoarelor. Multe nații au în configurația lor geografică munte, au mare, șes și deal. Dar Nietzsche a observat încă demult că alta e psihologia înălțimilor, a omului care trăiește la aer pur și alta a omului de șes. De curînd, bazată pe aceste deosebiri de mediu fizic, W. Helpach a inaugurat o nouă știință, geopsihologia, care e menită să studieze sufletul oamenilor după locul unde trăiesc. Într-o parte peisajul e mai dulce, în altă parte mai aspru. El modelează după dînsul sufletul oamenilor.

Dar alături de mediul cosmic, diferite curente se pot stabili în sufletul colectiv al aceluiași popor și datorită *mediului economic și politic*. Nobilii și burghezii aceleiași națiuni sînt aproape tot așa de deosebiți unii față de alții ca și un popor față de altul. Un prinț francez din sec. al XVII-lea se simte mai aproape sufletește de vărul său austriac ori spaniol, decît un burghez de același neam cu el. Și se știe că proletariatul, deasupra granițelor voiește să stabilească solidaritatea de clasă, care i se pare mai fundată, decît aceea de națiune. Educația politică a unui membru al unei clase subjugate îi dă o altă psihologie, făcută din servilism și lașitate, pe cînd acela care a exercitat secole de-a rîndul rolul de despot, de stăpîn, va avea o psihologie de comandant. Iată, deci, alte diferențe esențiale de suflet în sînul aceluiași popor.

Nu trebuiesc uitate nici *influențele străine*, care se exercită în mod diferit asupra teritoriului unei națiuni. O parte a poporului poate suferi o influență, alții alta. Moldovenii sînt mai influențați de polonezi și ruși, ardelenii de unguri, rhenanii de francezi, prusacii orientali de slavi. O anumită parte a poporului suportă o cultură, altă parte o altă cultură.

În fine și alți factori mai mărunți pot devia psihologia popoarelor. Iată, de pildă, ideea pe care și-o face un popor despre „*chemarea*“ lui. Exemplul tipic e Germania după 1870. Dintr-un popor de visători romantici, această țară se transformă într-o nație de comercianți după modelul american, numai fiindcă mentalitatea prusacă credea că Germania e menită să cucerească lumea după ideea de organizare[1]. Să mai amintim de transformările pe care le-a adus în sufletul rusesc ideea panslavistă și acum, mai în urmă, ideea transformării Europei după metoda bolșevică ? Sau de psihologia evreului prelucrată secole de-a rîndul după concepția religioasă a „poporului ales“ ?

Din toate acestea se vor vedea complicațiile și dificultățile care se ivesc în cercetarea psihologiei sufletului popoarelor. Acest suflet etnic nu e niciodată de o unificare perfectă. Se găsesc în el atîția factori care introduc variațiuni și creează subspecii, suflete particulare, ipostaze, forme și aspecte diferite în timp ori în spațiu. Urmează atunci că sufletul etnic nu e posibil de fixat ? Evident că nu. Toate aceste abateri nu sînt de fapt decît variații pe aceeași temă. Există o structură fundamentală, „eine Grundstruktur“, un tip mijlociu de aptitudini și funcțiuni. Sub toate variațiile există un fond comun. N-avem decît să însemnăm toate facultățile unui popor cu litere de la *a* la *z*. Facultatea *a* o vom găsi în toate momentele și în toate aspectele poporului. Facultatea *z* vom găsi-o rareori reprezentată. Pe aceasta o putem lăsa deoparte. Putem lua ca bază facultatea *a*. Pe ea putem clădi psihologia etnică specifică a acelui popor. Cînd am indicat toate aceste dificultăți, n-am avut în vedere imposibilitatea acestui fel de cercetări, ci numai

[1] R. Müller Freienfels, *Psychologie des deutschen Menschen*, p. 130—194 ; în același sens : A. Fouillée, *Psychologie des peuples européens*, cap. referitor la Germania.

am voit să facem atent pe cercetător asupra lor, arătînd că sarcina nu e așa de ușoară și soluția nu poate fi, fără îndoială, așa de simplă.

*

* *

Dacă psihologia etnică întîmpină atîtea greutăți în general, aplicarea ei la descoperirea sufletului românesc e și mai grea încă. La toate dificultățile inerente obiectului și metodei disciplinei, se mai adaugă încă o mulțime de piedici specifice împrejurărilor de la noi. A găsi ce e original, ce e particular la un popor de cultură înaintată și de compoziție etnică consolidată, lucrul nu e, după cum am văzut, ușor. Dar a înfățișa în caracterele sale ireductibile structura psihică a unui popor ca al nostru e încă și mai greu.

Priviți o clipă felul cum căutam să ne înțelegem, priviți cît de puțin conduita curentă a unui român, atunci cînd vorbește de oamenii, de instituțiile, de moravurile ori de cultura noastră. Veți observa numaidecît două tipuri de apreciere bine caracterizate, dar în același timp perfect opuse. O categorie din conaționalii noștri, dintre acei care și-au făcut studiile superioare în străinătate și fac parte din clasa avută, ori de cîte ori vor trebui să facă o judecată asupra vreunui fenomen românesc oarecare, vor lua aproape sistematic aceeași atitudine : *scepticismul radical*. Cunoașteți cu toții acest monoton discurs : Sîntem în urma tuturor popoarelor. Structura noastră etnică e inferioară și nici un viitor mai bun nu e de așteptat. Caracterul nostru e laș și servil. Instituțiile noastre sînt simple maimuțăreli după străinătate. Moravurile sînt aici primitive și brutale, aici decăzute și perverse. Întîlnim sălbăticia și decadența, minciuna și perversitatea. Totul e anarhie și hoție, cînd nu e despotism și tiranie. Sus o clasă care se îmbogățește nerușinat din bugetul statului jos o clasă de iobagi abrutizați neieșiți încă din negurile evului mediu, incapabili de viață demnă și civilizată. Caracterul nostru, printr-un lung contact cu Bizanțul, cu grecii și evreii s-a pervertit la culme. Sîntem inferiori chiar și celorlalte popoare balcanice, care n-au cel puțin pospăiala aceasta de civilizație falsă, menită să zvîrle praf în ochii nepreveniților.

N-avem trecut, n-avem artă, n-avem literatură. Ceea ce se cheamă literatura noastră e o debilă pastişare a celor occidentale. N-avem nimic. Totul trebuie importat, făcut din nou. Singura noastră salvare ar fi tutela de o jumătate de veac cel puţin a unei ţări civilizate care ne-ar învăţa cum să trăim...

Cu siguranţă că nu se poate aştepta nici o înţelegere a fenomenelor româneşti de la aceste nobile specimene. Din nenorocire însă acest scepticism, care pare cu atît mai distins cu cît e mai radical, e destul de frecvent în ţara noastră. Era poate încă şi mai obişnuit înainte de război.

Discuţia cu aceşti oameni e evident inutilă. Ea are la bază o anumită insensibilitate naţională şi socială, denotă un egoism definitiv, o nevoie de comoditate, cînd nu e vorba de o ieftină poză : în toate cazurile, o lipsă totală de interes, de curiozitate măcar pentru societatea în care trăiesc. Înţelegere fără simpatie nu e însă cu putinţă.

Exact opusă acestei mentalităţi, apare o alta, care cu tot aspectul ei profund patriotic, rămîne aproape tot aşa de obtuză, tot aşa de refractară la priceperea sufletului naţional ca şi cea dintîi.

Dacă scepticilor le lipseşte demnitatea şi aplicarea cu bunăvoinţă la realităţile de aici, celorlalţi, de care vorbim acum, le lipseşte vederea clară, din cauza unui factice sentiment de orgoliu naţional, de grandomanie şovină.

Toată lumea iarăşi cunoaşte şi discursul demagogului naţionalist şi cultural. Nimic în lume n-are preţul lucrurilor de aici. Sîntem un popor unic care ne ignorăm. Siena, Nürenberg şi Toledo la un loc abia dacă pot fi comparate bisericii Stavropoleos ori celor Trei Ierarhi de la Iaşi (am auzit această afirmaţie la un conferenţiar român la Paris). Românii sînt singurul popor care se înjoseşte, se critică mereu. Trebuie să descoperim valorile naţionale, care sînt suficiente ca să putem trăi din ele, închizînd graniţele influenţei străine. Literatura noastră are nume ce se pot egala uşor cu marile genii ale străinătăţii. Sîntem bogaţi ca nimeni (povestea petrolului şi a grîului), sîntem viteji („Românul are şapte vieţi în pieptu-i de aramă"), sîntem poeţi („Românul e născut poet") etc. etc. Orice critică, chiar făcută cu intenţia de

a aduce o ameliorare şi exprimată doar aici, între noi, devine o crimă supremă contra siguranţei statului ; iar cel care o face, chiar cu blîndeţe, cu durere şi cu intenţie de a îndrepta ceva, e un trădător.

Această grandomanie poate are rostul ei în momentele politice prin care trecem. Poate că îşi are şi folosul ei educativ-naţional, deşi şi acest folos e mai mult decît discutabil. Poate...

E lesne de înţeles însă că, pentru priceperea clară a caracterului nostru naţional, ea e tot aşa de periculoasă ca şi scepticismul de mai sus.

În general atitudinea celor mai mulţi români faţă de evenimentele şi lucrurile noastre oscilează egal de vinovat între *scepticism şi grandomanie.*

Ceea ce ne trebuie e o atitudine critică justă. O înţelegere bazată pe simpatie, dar şi pe discernămînt.

Scepticismul şi iluzionismul viciază optica observatorului. Dar dificultăţile nu stau numai în subiectivitatea celor chemaţi să studieze, ele nu formează numai vina lor. Însuşi materialul de studiat prezintă o mulţime de confuziuni, de complicaţii pe care ne vom sili să le indicăm.

Toate popoarele moderne sînt produsul unui amestec de rase. La noi însă multiplicitatea raselor şi influenţelor care au plămădit poporul de astăzi a fost mai mare ca oriunde. S-a zis că aici a fost coridorul de circulaţie al popoarelor între Orient şi Occident. Dacă în altă parte combinaţia de rase n-a avut loc decît la formarea poporului, aici, chiar şi după aceea, teritoriul nostru a fost rînd pe rînd invadat pacific ori războinic de slavi, turci, greci, tătari, ruşi, germanii poloni, evrei, armeni etc. etc. Dintr-o aşa de enormă variaţie de influenţe şi contribuţii reiese desigur o anumită *neutralizare* de caractere. Nu s-a format încă un nucleu central, o tonalitate preponderentă. Cel ce va voi să facă psihologia poporului nostru va trebui să se lovească numaidecît de acest haos de elemente străine, incomplet digerate încă.

Un caracter esenţial nu se afirmă şi nu se impune decît după secole de libertate care urmează consolidării definitive ca stat. Psihologia noastră nu e complet întocmită, e în devenire, nu e precizată, ci în curs de precizare. Avem azi abia indicaţii asupra direcţiei către care mergem, veleităţi, simptome vagi de ce va fi „mîine".

Această confuzie primară e greu de limpezit și din cauza lipsei instrumentelor obiective cu care am putea-o constata. Psihologia popoarelor nu se poate face plecînd de la sufletul fiecărui individ în parte. Ar fi o metodă nesigură, șovăitoare, fiindcă indivizii nu numai că sînt supuși influențelor străine, dar cîteodată factorul diferențial e așa de accentuat încît nu se pot stabili serii de caractere omogene. Psihologia etnică se face studiind producțiile culturale ale unui popor, în care sufletul său s-a exprimat obiectiv, s-a condensat ca o esență abstractă. Raționalismul francez se evidențiază perfect din opera lui Molière, Racine, Voltaire, iar romantismul german, sentimentul devenirii permanente, al spontaneității existenței se poate prinde perfect din marii săi autori. Literatura, arta, filosofia unui popor sînt sursele cele mai importante pentru determinarea mentalității sale. Literatura noastră e însă prea tînără ca să ajute la așa ceva.

Nu avem tradiția literară și culturală din continuitatea căreia am putea extrage semnul permanent al deosebirii noastre de alții. Cultura noastră tînără nu ne poate da puncte de reper. Ne lipsesc și individualitățile eminente, rezumative ale aspirațiilor adîncului maselor naționale. Oamenii mari, dacă nu creează națiunile, în orice caz le exprimă. Schiller, Fichte, Goethe, Beethoven n-au creat sufletul german, dar în operele lor putem să-l citim.

Lipsa culturii naționale proprii mai are și un alt inconvenient. Foarte mulți români sînt siliți să studieze după cărțile și metodele occidentale. Ei își formează sufletul după măsura Apusului. Dar viața românească e alta decît cea occidentală. De aici un *dualism puternic între realitatea românească a faptelor și cultura străină* pe care o înmagazinăm și care ne indică cu totul alte criterii de judecată și valorificare decît cele care se obișnuiesc aici. Fiecare român cultivat e prin definiție oarecum dezadaptat : el trebuie să plutească nehotărît între principiile raționale pe care le învață din cărțile străine și moravurile autohtone de la noi. Realitatea românească rezistă oricărei asimilări. Cînd o privim prin prisma Apusului, e fatal să înțelegem prea puțin din ea, adică din particularitățile ei orientale, explicabile numai prin influențele și condițiile de viață de aici. Se petrece la noi același lucru care avea loc în Rusia lui Turgheniev,

de pe la mijlocul secolului trecut, pentru așa-numitele spirite europene, care trebuiau să trăiască în exil — în străinătate ori chiar în propria lor țară —, fiindcă pierduseră legătura cu realitățile naționale rusești. Și la noi, acest fenomen e încă și mai grav din cauza aptitudinilor speciale de mimetism pe care le are clasa superficială de intelectuali, gata oricînd la importarea oricărei mode franceze ori germane. N-am avut doar, aici, într-o țară monarhică, unde nu există nici o opoziție în acest sens, un curent regalist, numai fiindcă există unul reprezentat de Ch. Maurras în Franța republicană ?

Dificultatea cea mare a cercetărilor de psihologie națională vine însă din altă parte. Sufletul nostru etnic e greu de indicat din cauza *diferențelor sociale prea mari din trecutul nostru*, diferențe care au creat cel puțin două suflete în loc de unul. Arătam mai sus că clasele sociale se diferențiază între ele în sînul aceluiași popor creînd mentalități deosebite. Nobilul, burghezul și țăranul au suflete deosebite în orice țară. Logica de clasă e alta la aristocrați, unde viața e restrînsă la un număr limitat de membri, unde cercul e închis prin endogamie și dispreț și unde atîtea prejudecăți și principii feresc orice amestec ; alta la burghezul liberal și bonom, dar preocupat mereu de buna stare materială, de averea și proprietatea pecuniară, alta în fine în păturile țărănești legate de pămînt și de datini ancestrale. S-a mers așa de departe încît unii sociologi — cităm în primul rînd pe Gumplovicz — au susținut că deosebirile de clasă socială sînt de fapt deosebiri de rasă. Rasa învingătoare care impune legile și regimul său formează noblețea, iar rasa învinsă, supusă, formează plebea, clasa de jos, țărănimea, după cum în antichitate forma sclavii. Nu știu dacă această constatare se verifică în toate țările, în orice caz deosebirile de la clasă la clasă, chiar dacă ar fi la început de sînge diferit, la popoarele înaintate, se șterg încetul cu încetul prin evoluția socială. Cercuri închise la început, clasele încep să comunice cu timpul între ele. Clasele de jos se ridică în ascensiunea socială, capătă drepturi și ajung în contact cu clasa de sus. Burghezia se amestecă cu timpul cu noblețea. Încă din secolul XVII, în Franța și Anglia, legăturile nobleței cu burghezia sînt frecvente. La rîndul ei, prin aripa sa de jos, burghezia comunică cu țărănimea și proletariatul. Burghezia, cum s-a spus, e o clasă tam-

pon, care constituie continuitatea socială, legînd prin intermediul ei clasa de sus cu cea de jos, uniformizînd astfel sufletul naţional. Prin pătura sa de sus care e marea burghezie, ea se confundă cu nobleţea, iar prin pătura sa de jos, mica burghezie, ea se confundă cu grosul poporului.

La noi, prin lipsa burgheziei care să facă legătura, nobleţea şi ţărănimea au trăit una în faţa celeilalte secole de-a rîndul ca două popoare deosebite şi vrăjmaşe. E greu de constatat vreo legătură între boierul latifundiar, rafinat în cultura grecească ori occidentală, adeseori absenteist şi ţăranul iobag, rămas prin obiceiurile şi credinţele sale încă la epoca vechilor traci. Astfel, în loc de un singur suflet naţional, pregătit prin aceeaşi cultură şi aceeaşi viaţă politică şi socială, avem două suflete juxtapuse, dar străine. Cînd psihologul vine azi să constate specificul românesc, unde trebuie să se adreseze ? Nobleţei ori ţărănimii ? În fond, şi una, şi cealaltă clasă pot revendica, cu argumente proprii pentru fiecare din ele, autenticitatea sufletului naţional. Dar atunci unitatea investigaţiei dispare şi, fireşte, cercetătorul rămîne dezorientat.

Iată deci atîtea şi atîtea piedici în calea psihologului român. Pe lîngă cele inerente ştiinţei în genere, se mai adaugă şi cele caracteristice mediului românesc. Urmează de aici că sufletul nostru e insesizabil ? Credem că nu. Toate aceste greutăţi există fără îndoială, dar nu sînt de neînlăturat. Clar sau confuz, pregnant ori hibrid, simplu ori amestecat, acest suflet trebuie să existe. N-avem decît să-l căutăm. Pentru aceasta, n-avem decît să lăsăm cu totul la o parte şi scepticismul, şi grandomania, să ne ferim de criteriile raţionaliste oferite de-a gata de cultura occidentală şi să privim direct şi liberi de orice idei preconcepute realitatea vie aşa cum se realizează ea aici. Dacă ne lipseşte literatura şi cultura, să observăm totuşi pe aceea care este şi să o completăm cu observaţia moravurilor noastre actuale. Dacă nu avem individualităţi rezumative care exprimă naţia, să privim de aproape omul obişnuit. Dacă există prea mari diferenţe sociale de clasă, să vedem totuşi dacă nu sînt puncte comune totuşi între ele, şi, evitînd extremele, să studiem *românul mijlociu*, aşa cum statisticianul Quetelet voia să studieze „l'homme moyen". Cu aceste precauţii, vom găsi cu si-

guranţă ceva. Fireşte, o asemenea cercetare va degaja un specific sufletesc *actual*. Caracterizarea psihologică va fi valabilă pentru perioada contemporană. Am văzut mai sus că sufletul unui popor nu e o substanţă eternă, neschimbătoare. Cum a arătat Dilthey sau Spengler pentru cultură, fiecare epocă are sufletul său. Rezultatele obţinute vor indica structura noastră de astăzi. Ce va fi mîine vor arăta alte cercetări, făcute atunci.

II

ÎNCERCARE DE CARACTERIZARE PSIHOLOGICĂ

Sub diferite variaţii de detaliu, omul care locuieşte azi continentul nostru se prezintă sub două tipuri bine definite : occidentalul şi orientalul. În apusul şi centrul Europei, domneşte o mentalitate, iar către răsărit, către posturile cele mai avansate ale Asiei o alta. Englezul, francezul, germanul, italianul, scandinavul, cu toate deosebirile dintre ei, constituie la un loc acelaşi fel de civilizaţie. Tehnica lor, felul de a vedea viaţa, felul adaptării la mediu sînt comune. Dincolo, la frontierele Asiei, ca o peninsulă intrată în viaţa Europei, turcii, ruşii, o parte din popoarele balcanice constituiesc o altă lume cu alte legi, cu alt suflet, cu altă filosofie.

Toată civilizaţia occidentală stă într-un singur cuvînt : *aptitudinea creatoare*. Ridicat deasupra mediului, dominîndu-l prin stăpînire de sine, prin curaj, prin răbdare şi iniţiativă, occidentalul e spirit activ mai înainte de toate. El preface ambianţa, sfinţeşte locul, căruia îi impune legea şi ideea sa şi care îl ascultă docil şi învins. Apuseanul e stăpînul voinţei sale elastice şi ferme în acelaşi timp şi pentru aceasta e şi stăpînul lucrurilor înconjurătoare. Curajul său e cînd temerar, cînd rezonabil. Ştie să rişte şi să fie în acelaşi timp prudent. El subjugă forţele naturii, sezoanele, fauna şi flora. Dar mai ales a inventat tehnica, care i-a devenit aliată ascultătoare. Natura e aşa de prefăcută în mîna sa încît devine reprezentanta ideilor, artificiilor şi ficţiunilor sale. Prin tehnica industrială şi capitalistă, occidentalul ţine toată planeta la dispoziţia sa.

În asemenea condiţii, filosofia sa nu poate fi decît voluntaristă. El crede că totul e posibil, e optimist în încrederea pe care o acordă forţelor sale, crede în libertate, mai mult, în liber arbitru, pentru că rezistenţa determinismului orb o învinge cu puterea înţelepciunii sale ; forţează evenimentele prin voinţa sa de triumf. Individualismul e, fără îndoială, idealul său ultim.

Psihologia orientalului e exact contrară. Ea se reduce de obicei la o *resemnare pasivă*. Dacă occidentalul impune mediului, orientalul se supune. Forţa naturii îl zăpăceşte, îl zdrobeşte, îl apasă. Recunoaşte într-însa cine ştie ce forţă religioasă misterioasă, contra căreia i se pare inutil să mai lupte. Ordinea evenimentelor i se pare mai dinainte stabilită de un zeu infailibil. Fatalismul, adică constatarea acestei aşezări prestabilite şi pe care voinţa omului e prea slabă ca să o îndrepte, i se pare singura soluţie. Totul e acceptat aşa cum se prezintă. Nici un orgoliu, nici o ambiţie, nici o rezistenţă. Imaginaţia şi voinţa nu prefac deloc realitatea înconjurătoare. Filosofia vieţii e supunerea, resemnarea la forţele care ne depăşesc şi pe care nu le putem schimba, ci doar îmblînzi prin ascultare. Idealul său e confundarea în masa anonimă, în colectivitatea absorbantă. Între aceste două tipuri extreme de civilizaţie, între aceste două interpretări ale existenţei, datorită a două structuri deosebite, între creaţiunea occidentalului şi resemnarea orientalului, se poate găsi o valoare intermediară. Să numim această structură sufletească *adaptabilitatea*.

Această aptitudine nu e încă activitate creatoare. A te adapta la mediu nu înseamnă chiar a preface mediul. Înseamnă cel mult a rezolva un conflict cu ambianţa, înseamnă a ajunge la un fel de armistiţiu. E o activitate, dacă vreţi, pe jumătate creatoare. Cel care se adaptează e oarecum pasiv, fiindcă imită în bună parte mijloacele de existenţă ale mediului, acceptă ceea ce i se impune, stabilind un echilibru printr-o cedare, printr-un compromis.

Adaptarea înseamnă pînă la un punct o uşoară înfrîngere. A accepta ceea ce ţi se impune, a primi punctul de vedere al altuia, a renunţa la al tău se reduce mai ales la a renunţa la o contribuţie de noutate. Prin aceasta adaptabilitatea se îndepărtează de voluntarismul occidental şi se apropie de resemnarea orientală.

Cu toate acestea însă, nu oricine se poate adapta şi mai ales nu e suficientă pentru aceasta o pasivitate desăvîrşită. Ca să ajungem la o înţelegere cu mediul, la echilibrul acela pe care-l aduce adaptarea, trebuiesc cunoscute condiţiile realităţii, alese instrumentele cele mai indicate, trebuie să ştim la ce să renunţăm şi ce trebuie să cîştigăm ca să putem crea armonia necesară între mediu şi noi. Căci mediul nu acceptă orice. Îi trebuiesc numai anumite conduite care trebuiesc selectate dintr-o mie, trebuiesc conduse, valorificate. Un oriental nu e un adaptat, el e un învins. Adaptarea presupune un acord bilateral, un fel de contract acceptat, presupune o satisfacţie şi o mulţumire, deci un început de libertate. Orientalul e zdrobit, e terorizat, e silit să se desfiinţeze în favoarea împrejurărilor. Resemnarea înseamnă încetarea vieţii. Adaptarea din contră, e o formulă care permite continuarea activităţii, a producţiei. A unei producţii limitate de rezerve şi de constrîngeri, de omisiuni şi de sacrificii desigur, dar totuşi a unei producţiuni oarecare. Dacă faţă de creaţiunea pură adaptarea e relativ o înfrîngere, faţă de desfiinţarea totală ea e o victorie. Ea nu e încremenită, terorizată de un fatalism orb. Nu e retrogradă, ruginită, inaptă de progres. Ea înţelege progresul, pe care nu-l construieşte singură, dar pe care îl adoptă şi-l perfecţionează. E o putere tînără şi vie. Prin aceste caractere, adaptabilitatea se apropie de voluntarismul occidental.

Dacă observăm bine, cu toată atenţia, moravurile, instituţiile, felul de a reacţiona al poporului nostru, vom ajunge uşor la concluzia că psihologia sa intră în acest fel de comportare echidistant între voluntarismul activist al Apusului şi pasivitatea fatalistă a Orientului. Aşezaţi geograficeşte şi sufleteşte între influenţe care ne vin dintr-o parte şi din alta, sufletul nostru şi-a alcătuit un echilibru din caractere luate şi dintr-o parte, şi din alta. Aceste influenţe duble n-au rămas însă între ele în conflict, în dualism. În sufletul nostru s-au topit formînd o sinteză nouă, un echilibru. Echilibrul nostru sufletesc se cheamă *adaptabilitate*. Prin el ne deosebim de toată lumea Orientului, dar şi de aceea a Apusului. Există în caracterul nostru excese de lene, de plictiseală, de îndurare, de răbdare excesivă, care ne împiedică de a fi occidentali. Pe de altă parte, găsim în noi iniţiative,

o anumită hărnicie în a pricepe ce e bun în altă parte şi a ni-l apropia, o vioiciune în a pricepe imediat mecanismul unei noutăţi, o agerime în a nu fi dezorientaţi şi nici intimidaţi în faţa neprevăzutului, care ne îndepărtează cu mult de apatia indolentă a Orientului. N-am avut timpul să construim noutăţi, dar am avut meritul de a pricepe şi asimila imediat ce au făcut bun alţii. Această adaptabilitate am perfecţionat-o făcînd din ea arma noastră de luptă în existenţă.

Să verificăm prin observaţii luate direct din viaţa poporului nostru această constatare.

*

* *

Să începem cu o trăsătură de caracter pe care o auzim repetată pînă la saturaţie, de dimineaţa pînă seara, în toate jurnalele, în conversaţiile noastre particulare, în discursuri, în articole. E vorba de absenţa opiniei publice la noi. Cînd spunem „opinie publică" nu înţelegem atît curentele de aprobare a cutărei hotărîri oficiale, cît mai ales înţelesul ei negativ de protestare, de indignare, de rezistenţă. Lucrurile sînt prea cunoscute ca să mai insistăm. Puţine popoare se pot acomoda mai uşor la suferinţe, la nedreptăţi, la erori ca românul. Orice i s-ar întîmpla, nu protestează.

Cînd pentru motive sociale prea justificate s-a făcut exproprierea pămînturilor în favoarea ţăranilor, nici un neproprietar n-a protestat. Reforma era, bine înţeles, necesară, indispensabilă chiar. Cu toate acestea, în alte părţi, nu există precedent ca o clasă deposedată de o serie de drepturi, chiar pentru un scop social prea drept, să nu fi rezistat cît de puţin. Ne aşteptam atunci la sindicalizări, la întruniri, la campanii. N-a fost nimic. Atîtea măsuri financiare, impozite, prohibiţii etc. care lovesc pe bancheri, pe comercianţi. Aţi văzut vreodată cea mai mică opoziţie? S-a spus, şi lucrul e perfect adevărat, că sîntem singura ţară care n-a avut încă o revoluţie. (Cea din 1907 e mai mult o răscoală, o „jacquerie" bazată pe desperare). La toate neregulile ori nedreptăţile, românul se adaptează. Nu se resemnează complet fiindcă de obicei încearcă să obţină o ameliorare a situaţiei pe cale individuală, căutînd pe cît se poate un aranjament prin

stăruinţe ori favoruri care trebuiesc să facă din el o excepţie, un privilegiat. Şi odată acest ţel ajuns, situaţia generală nu-l mai interesează. Aşa se explică cum guvernele, cînd vor să obţină un sacrificiu de la o categorie de cetăţeni, promit cîteva excepţiuni celor mai influenţi şi le închid gura pe această cale.

Combativitatea îndelungată şi îndărătnică nu e în caracterul nostru. În toate luptele pe care le duce, românul preferă totdeauna *spiritul tranzacţional*. În justiţie, în procese, prevalează ca o axiomă această maximă ieşită ca o expresie a caracterului popular, făcută parcă să-l justifice: „o împăcare dreaptă e totdeauna mai bună ca o judecată strîmbă", Şi în colecţia de proverbe a d-lui Zane s-ar putea găsi încă multe alte proverbe care sînt ieşite din practica apucăturilor noastre tranzacţionale. Urmăriţi rubrica tribunalelor dintr-un jurnal. Nu veţi găsi niciodată procese de zeci şi zeci de ani, duse cu perseverenţă, cu încăpăţînare, procese care ruinează mai degrabă decît îmbogăţesc pe cei ce le poartă, procese purtate numai pentru ambiţie, pentru orgoliu, aşa cum se întîmplă în alte ţări. Şi nu veţi găsi mai ales — spre onoarea noastră desigur —, procese criminale de răzbunări îndelungate, de vendetta lent premeditate, care spală o injurie. A existat cîndva şi la noi această rezistenţă judiciară: era spiritul răzăşesc. Dar acela e în descompunere peste tot. Doar în cîteva locuri din Basarabia dacă se mai menţine.

Spiritul tranzacţional nu e caracteristic numai domeniului juridic. Îl găsim şi mai dezvoltat încă în lumea politică. Cu toată violenţa lor formală, luptele între partide sînt destul de moderate în fond. În ultimul timp, mai ales după război, ele au fost ceva mai duşmănoase. Dar, mai înainte, sistemul rotativ al venirii la putere între conservatori şi liberali ce era altceva decît acceptarea tranzacţională, mai dinainte stabilită, a guvernării, împărţită succesiv între cele două partide aşa-zise de guvernămînt? Energia combativă nu începea decît cînd unul din ele călca tranzacţia, stînd la putere mai mult decît se înţelesese. Atunci începeau cîteva înscenări care atrăgeau atenţia regelui că a sosit timpul celuilalt partid şi lucrurile erau puse din nou la punct.

Să zicem însă că politica înseamnă compromis prin definiţie şi că lucrurile se petrec la fel în toate părţile.

Dar spiritul tranzacţional domneşte la noi şi în relaţiile morale. Românul e prin excelenţă bun şi într-o măsură tolerant, fiindcă e sceptic. Răutatea, cruzimea, perfidia adîncă şi ipocrită nu e în firea noastră. A fi rău, ranchiunos, răzbunător înseamnă a fi pînă la un punct dezadaptat. Răutatea angajează la o atitudine de ură consecventă chiar atunci cînd e mai util, mai rezonabil să te împaci cu adversarul. Ea e un fel de nebunie care orbeşte, un lux, pînă la un punct o acţiune dezinteresată, fiindcă presupune o neglijare a intereselor ca să se satisfacă o ambiţie. Răzbunarea e un sacrificiu, în orice caz ea fixează într-o atitudine permanentă, care poate fi incompatibilă cu transformările care se pot efectua în adversar. Omul perfect adaptat nu e nici rău, nici bun, sau e şi una, şi alta, după cum cer împrejurările.

Românul nostru e chiar mai mult decît atît : e eminamente bun. El are memoria răutăţii scurtă : uită repede, aşteaptă cea mai mică pocăire a adversarului ca să-i strîngă mîna şi să şteargă totul. Şi într-o măsură e şi tolerant. Aceasta îi permite să se acomodeze la schimbarea împrejurărilor, îi aduce acea supleţe pe care n-o cunosc popoarele meridionale, pline de ură şi de invidie, nutrind mereu gînduri de crudă răzbunare, cum sînt spaniolii, italienii, grecii, turcii şi chiar multe din popoarele nordice. Bunătatea românească e un fapt evident. Aceasta îl fereşte de la acele pasiuni instinctive, oarbe, care frămîntă în lupte sterile între familii ori coterii viaţa turmentată a altor popoare.

Spuneţi un cuvînt familiar care ar putea semăna cît de puţin cu o ofensă unui servitor spaniol, ori grec, ori chiar francez. O explozie de impertinenţă urmează imediat. Blînd şi inteligent, cu simţul relativităţii, românul preferă evitarea acestor conflicte ridicole. Şi în acelaşi timp, înţelegător al naturii omeneşti, preferă cuviinţă prevenientă. „Limba dulce mult aduce“, sau „Capul plecat sabia nu-l taie“ (Vezi şi alte proverbe asemănătoare în I. Zane : *Proverbele românilor*, ediţie prescurtată).

Toate aceste trăsături indică o adaptabilitate pasivă, mai apropiată întrucîtva de pasivitatea orientală. Prin alte aspecte ale caracterului său, românul se arată adaptabil activ.

Să urmărim un român în străinătate. Alte popoare îşi asimilează cu multă greutate cultura şi obiceiurile

locului. Oricît ar sta în străinătate un englez ori francez, ei vor rămîne la urmă aproape tot aşa de englez ori francez ca atunci cînd au venit, adică sînt capabili de o absorbţiune foarte relativă a culturilor străine. E adevărat că sînt popoare care vagabondează sau emigrează mult mai mult decît noi. Dar spiritul de emigraţie nu e datorit facilităţii de adaptare în altă parte, cît mai ales imposibilităţii de a găsi mijloace de trai în patrie.

Românul în străinătate e imediat ca la el acasă. Învaţă specificul moravurilor şi le mînuieşte imediat cu dezinvoltură. E cunoscută adresa sa în a învăţa limbi străine. Sînt puţine popoare care au mai mare facilitate la deprinderea unei limbi străine. Mi se pare că numai evreii şi ruşii pot sta alături de noi.

Desprinderea dintr-un mediu şi intrarea în altul nu aduce nici o turburare românului. El nu cunoaşte acele melancolii ale dezrădăcinării, acele nostalgii după locul natal, acele dorinţe de reîntoarcere în familie şi profesia pămîntească, pe care le cunosc ţăranii legaţi de pămînt ai altor ţări. Nimeni nu se declanşează mai uşor ca dînsul. Fiii de ţărani în prima generaţie adoptă numaidecît idealurile şi manierele claselor celor mai înalte, fără să lase aproape să li se cunoască originea. Cutare fiu de modest negustor îmbogăţit intră în cariera diplomatică şi apare ca cel mai autentic aristocrat „vieille France“. El adoptă pînă şi prejudecăţile şi pozele seci (cîteodată mai ales acestea) ale clasei în care a intrat recent şi cu care are prea puţin comun. Rareori, fiului de ţăran ajuns îi aduce aminte vreo chemare sentimentală de mediul idilic de unde a pornit. Puţini sînt acei care, fiind inteligenţi şi capabili, rămîn la muncă şi la profesia strămoşească. Nicăieri n-ar avea mai multă materie M. Barrès pentru teoria sa a dezrădăcinării ca la noi. Tradiţionalismul, la o populaţie aşa de vie, de mobilă şi de dornică ca a noastră, n-are absolut nici un sens.

Burghezului gentilom, Mr. Jourdain, i-au trebuit o mulţime de profesori ca să înveţe limbile, sportul, muzica, gramatica. Confratele român e mult mai apt de progres. Parvenitul nostru lasă repede la o parte vechile apucături şi se lustruieşte — e drept numai aparent, — cu o viteză uimitoare. Caragiale, dacă ar trăi, ar avea poate o idee mai bună de eroii săi cînd ar vedea ce

repede se pot transforma, ce capacitate de adaptare și perfecționare au. Salturile de la o clasă la alta sînt cele mai curente și ușoare procese sociale românești.

Talentul nostru de adaptare se poate constata și din studiul profesiunilor noastre. E cunoscut de mult că ocupațiile în care reușesc (și sînt și cele mai căutate) românii sînt avocatura și medicina. Nici o profesie nu presupune o acomodare mai elastică cu realitatea schimbătoare și adesea contradictorie ca avocatura. Trebuie pledată azi o cauză și mîine, cu aceleași argumente și cu același talent, cauza inversă. Avocatul are nevoie de o finețe desăvîrșită de inteligență. El trebuie să se transpună în toate circumstanțele. Dar românul reușește foarte bine în această meserie. Printre laureații facultății juridice din Paris se găsesc totdeauna cîțiva români și nu odată am auzit acolo, de la savanți emeriți, că românii au simțul juridic.

La fel cu medicina. Această disciplină presupune și ea un special simț de adaptare la individualitatea bolnavului. Ca să pui un bun diagnostic, trebuie să ții seamă de condițiile specifice ale bolnavului, adică să ai un talent special de a prinde realitatea organizației sale, să nu falsifici situația sa după cine știe ce teorie preconcepută, să ai mai mult bun simț și mai puțină logică gratuită. Se știe că medicina e mai mult o artă practică decît o știință teoretică. Ea aplică descoperirile științelor biologice. Dar aplicația presupune tact și intuiție exactă.

Să mai vorbim de politică și de talentul nostru special de a o face? Pentru ca diagnoza să fie exactă, ar mai trebui ca românul să fie și bun actor. (Și acesta presupune transpunere în fel de fel de situații). Dar ce popor tînăr în civilizație a avut mai multe celebrități în teatru care i-au purtat numele dincolo de graniță?

În legătură cu această funcție de adaptabilitate se explică și tot progresul nostru modern. Sînt puține țări care să fi efectuat un salt așa de miraculos de la barbaria orientală la spuma de civilizație pe care o avem astăzi, care într-o epocă așa de scurtă, de la 1848 încoace, să fi făcut atîtea achiziții occidentale. Cu toate acestea, acest progres rapid n-a fost posibil decît fiindcă a fost efectuat numai formal. Junimiștii au văzut bine acest lucru. Dacă am fi progresat și în adînc, adică și

în fond, cultura pe care o avem ar fi fost opera noastră, ar fi fost o creație. Fiindcă ne-am mulțumit însă de cele mai multe ori numai cu forma, am satisfăcut doar condițiile adaptabilității. Civilizația noastră n-a fost inventată de noi înșine pas cu pas, ca o soluție adecvată la nevoile noastre organice, ci adaptată, localizată de aiurea.

Avem astăzi instituții constituționale, dar numai formal, avem tehnică, comerț, industrie. Dar tuturor le lipsește un substrat adînc, rădăcini împlîntate profund. Clădim edificii monumentale, luxoase, dar după un an ele se ruinează în solidaritate. Aducem vagoane de căi ferate lustruite de noutate : după două săptămîni, le podidește murdăria. Construim șosele elvețiene care nu se mențin decît un an în stare bună. Occidentalismul e instabil la noi, se dizolvă iute, e efemer în orice, fiindcă îi lipsește postamentul.

Am fost deunăzi la ultima expoziție de pictură a salonului oficial. La prima aparență, nimic deosebit față de o expoziție similară din Paris ori München. Progres remarcabil. Talente care, dacă n-ar exista undeva modelele lor, ar fi mari pictori. Dar cînd privești mai de aproape îți aduci aminte imediat că există undeva în Apus, Matisse, Vlaminck, Picasso, Gauguin, Van Gogh. Culorile acestea, liniile acestea nu sînt găsite pentru prima oară de un ochi românesc. Cum aș fi vrut ca ele să fie așternute acolo pe pînză, din experiența sa sufletească, pur românească, de un pictor incult, naiv și intinctiv !

Dar toate acestea trebuie însă să ne minuneze. Tot progresul formal, care nu poate să nu aducă cu dînsul și adîncul, substratul efectiv, e, oricum, un semn de enormă suplețe. Cine ar fi putut face chiar atît, într-un timp așa de scurt, fără să cadă în grotești improvizații de care noi am scăpat, salvînd și decența și bunul gust ?

S-a găsit o expresie minunată cînd ni s-a zis : „Belgia Orientului". În adevăr, cu puține țări avem așa de multe afinități cum avem cu Belgia. Și acest popor e un popor adaptabil. Și el și-a importat cultura fără s-o producă.

Octave Mirbeau spunea că Belgia față de Franța e ca o contra-marcă față de bilet. Dar Mirbeau era nedrept. A importa o cultură pe care o asimilezi perfect și o duci mai departe echivalează cu a o crea. Cînd vom

asimila și noi importațiile noastre, va fi același lucru cu o creațiune.

Din toate acestea, trebuie să aducem laude funcțiunii noastre de acomodare. Cît sîntem de deschiși, de curioși la progres se vede și din felul cum prind, poate cam excesiv de ușor, modele la noi. De multe ori, Bucureștiul întrece Parisul. Dacă se poartă pantalonii largi acolo, la noi devin enorm de largi. Orice modă devine „șarjată" aici. Curentele de idei cam își au rostul lor acolo, deși gratuite, la noi devin și mai febrile.

E caracteristică în această privință dragostea noastră pentru Franța, de altfel așa de legitimă. Paul Morand spune într-o carte a sa că numai românii și portughezii iubesc Franța ca pe o femeie : fără rezerve. Să ne aducem aminte ce s-a petrecut în epoca neutralității noastre, cînd nu intrasem încă în război. S-au găsit atunci români care au putut să spună că mai bine să piară România decît să nu capete Franța Alsacia-Lorena...

Funcția de adaptare exactă și rapidă presupune o inteligență dezvoltată. Fără nici un fel de exagerare națională, trebuie de recunoscut că românul e înainte de toate inteligent. Deșteptăciunea sa e vioaie, suplă, dar mai ales limpede. Nici o umbră de misticism ori de nebulozitate nu-i turbură funcțiunea exactă a minții sale. Cel care se adaptează are nevoie de reflectare perfect clară, de o luciditate neturburată a condițiilor mediului, îi trebuie o anumită specie de organizare mintală. El n-are nevoie de inteligența aceea bazată pe fantezie, pe plăsmuire, imaginativă. N-are nevoie de visuri poetice, de miturile grandioase care falsifică realitatea și o prezintă altfel de cum este. N-are nevoie nici de inteligența abstractă, uscată, prea raționalistă, prea logică, făcută numai din concepte și silogisme, rezultată din exerciții dialectice milenare așa cum e inteligența evreului. Inteligența românului, în adevăr, nu e nici prea imaginativă, nici prea abstractă. E inteligența imediată, plină de claritate și mai ales de bun simț. Bergson a definit inteligența parcă pentru uzul nostru cînd a scris că „l'intelligence, c'est le moyen de se tirer d'affaire." E ceea ce se cheamă trivial „învîrteală".

Nimic monstruos, nimic disproporționat la român. Nici o ieșire deșănțată, ridicolă. Din contră, un spirit critic foarte dezvoltat pe care-l găsim și la țăran, mai ales la țăranul moldovean așa de ironic și așa de filosof în fața societății și a existenței. Dacă spațiul ne-ar permite, ar trebui făcut un capitol special asupra zeflemelei în viața noastră, asupra genului de comic românesc. Vom face-o poate cu altă ocazie.

O asemenea inteligență exclude mai ales *naivitatea*. Nimeni nu e mai puțin naiv ca românul. Francezul, germanul, mai ales englezul au momente de relaxare în care se joacă cu copiii. Deplasați de la ocupația sau specialitatea lor, au o candoare înduioșătoare. Au credulitate facilă, emit ipoteze copilărești. Se lasă înșelați de aparențe. Românul nu e candid niciodată. Luciditatea sa, spiritul său critic, bunul său simț, sentimentul de actualitate nu-i permit. Cu o expresie a lui Pierre Janet, românul are prin excelență „funcția realului". El nu prea visează alături de realitate și e, cum se zice, totdeauna „la pagină", totdeauna în contact cu condițiile prezentului. E atent și rareori distrat.

Lipsa fanteziei și a naivității la o inteligență prea lucidă, adică imposibilitatea de a se iluziona, de a uita realitatea și prezentul imediat, aduce cu ea scepticismul. În general, românul nu crede în bunătatea oamenilor, n-are o concepție idilică și sentimentală a vieții. Cîteodată chiar ideea pe care și-o face despre oameni, atinsă de bănuială, de mefiență, are în ea ceva pesimist. El e mai degrabă gata să se apere, decît să se dea. Presupune în cel pe care îl cunoaște mai întîi un dușman și abia după ce se convinge bine îi acordă încrederea și atunci încă niciodată complet.

Mefiența țăranului nostru e proverbială. Propaganda electorală prinde puțin fiindcă el bănuiește de minciună toate promisiunile candidaților. Cînd i se cere votul, ori promite și face cum știe, ori răspunde totdeauna la fel : „cîți ca D-stră ne-au vorbit la fel și pe urmă nu s-au ținut de cuvînt !"

Creditul ilimitat în cinstea și bunătatea oamenilor nu e în caracterul românesc. Acest aspect al caracterului său e foarte explicabil prin viața de suferințe și de exploatări seculare pe care a dus-o. Unui popor mereu asuprit, mereu mințit, mereu deziluzionat, nu-i poate încolți

în suflet umanitarismul sentimental sau idilic : încredere în oameni și în bunătatea lor.

O astfel de structură intelectuală din care lipsește naivitatea și iluzionismul, exclude fără îndoială și sentimentul religios. Am arătat în altă parte că credința mea e că românii au sentimentul religios foarte slab. Găsim la noi conduite de religie naturistă ori fetișistă primitivă. Superstiția domină : nu se pleacă marțea la drum, ori nu stau treisprezece la masă. Nu există însă acea pietate sufletească făcută din venerație, din adorație, din nevoie de comunicare mistică cu marele tot care face esența vieții sufletești religioase. Profanarea lucrurilor sfinte prin injurii odioase e foarte curentă la noi și clerul e foarte puțin respectat.

Găsim poate în țărănime un anumit bigotism bazat pe frică. Dar acesta nu e încă sentimentul religios, făcut dintr-o anumită elevațiune sufletească. Cînd lipsește naivitatea și iluzia și cînd domnește luciditatea și bunul simț e greu să prindă credința. Educația noastră religioasă de veacuri a fost neglijată. Ea nu se poate improviza imediat. Va trebui mult de lucrat în această direcție. Vor trebui poate schimbate condițiile vieții morale și sociale ca să poată începe după aceea educația religioasă.

Din toate aceste exemple luate la întîmplare din viața sufletească a poporului nostru, putem rezuma arătînd care sînt funcțiunile sale sufletești cele mai bine dezvoltate. Sînt exact acelea care favorizează adaptabilitatea. În primul rînd, cele intelectuale printre care trebuie să menționăm puterea de observație. Aceasta e evidentă în glumele noastre, în proverbe, în literatura cultă. Ea se exercită în mod egal asupra defectelor fizice, asupra celor morale, asupra corelației între evenimente etc. Apoi înțelegerea exactă și clară, percepția iute. În ce privește viața afectivă — mai mult sentiment și emotivitate decît pasiune. Voința românului n-are puterea de constrîngere, educația adecvată nu e susținută și regulată ca a Occidentului. Dar nu e nici apatică, abulică ca a Orientului. Românul lucrează, mai ales pe *accese*. Cîteodată nu lucrează săptămîni și luni și alte dăți e capabil de eforturi considerabile. Are obiceiul să lase totul pentru ultimele zile, dar atunci își pierde și nopțile ca să isprăvească totul.

Îi lipsesc tocmai aptitudinile care ar strica adaptabilitatea : imaginația și viața interioară. Imaginația e mediocră la român. El nu e fantast, el nu-și închipuie visuri absurde, nu transformă viața după plăsmuiri. Deasemeni îi lipsesc viața interioară, dedublarea și turmentarea de conștiință, remușcarea îndelungă, intimitatea gîndului și a sentimentului. Viața sa e obiectivă : se revarsă în gesturi și acțiuni. Nu pierde timpul să depene în reverie cine știe ce amintiri ori planuri.

Toate aceste aptitudini ne explică cum a putut rezista românul ca ființă etnică sub atîtea furtuni care au trecut deasupra capului său, cum a putut să nu-și piardă caracterul național sub atîtea și atîtea încercări de deznaționalizare. Din toate acestea l-a scăpat aptitudinea sa de adaptare.

Există în viața unor animale un instinct foarte curios care se numește *simulația morții*. Cînd e atacat, animalul capătă o rigiditate, care imită moartea. Cum sînt multe animale care nu mănîncă decît organisme vii, el scapă astfel de a fi devorat. Cînd te gîndești la istoria noastră, îți vine în minte că n-am scăpat decît datorită aceluiași instinct. Adaptabilitatea noastră a fost cîteodată în momentele cele mai grele aproape echivalentă cu o simulare a morții. Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamici prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să ne putem salva viața. De aceea progresul a întîrziat atît. Dar caracterul nostru ne-a salvat. Funcția adaptării e efectul persecuțiilor milenare. Dar cel care se poate adapta înseamnă că poate trăi. Ea e semnul vitalității noastre[1].

*
* *

S-ar putea obiecta caracterizării noastre că nu reprezintă o valoare specifică românească, deoarece o mai găsim și la alte popoare. Dar această obiecție ar fi ne-

---

[1] S-ar putea deosebi două tipuri de adaptabilitate în caracterul românesc. Primul tip, mai apropiat de cel oriental, mai pasiv, l-ar reprezenta moldoveanul și basarabeanul. Al doilea, mai activ, ar fi olteanul și ardeleanul. Munteanul ar fi intermediar între amîndouă.

fundată. Singurele popoare care pot fi comparate din acest punct de vedere cu noi sînt popoarele meridionale : spaniolii, italienii, grecii. E uşor de constatat că aceste neamuri nu au ca trăsătură principală adaptabilitatea. Caracterul lor pasionat le opreşte de la acea elasticitate necesară funcţiunii de acomodare. Caracterul lor e prea colorat, prea plin de răutate, de răzbunare, de îndărătnicie în anumite direcţii. Cu popoarele nordice nu poate încăpea comparaţie : acestea ţin mai de grabă de tipul occidental. Alte popoare mai mici de cultură recentă se mulţumesc să imite fără să se adapteze. Căci există o deosebire între imitaţie şi adaptare. Imitaţia e făcută aproape involuntar, e o specie, o sugestie, care primeşte orice fără opoziţie. E o operaţie inferioară de parazit care trăieşte din invenţia altuia. Adaptarea e o prefacere, o ajustare, o localizare. Ea înseamnă trecerea printr-un temperament special al unui sistem de viaţă. Cum am arătat mai sus, adaptarea are un sens activ, presupune o voinţă de transformare. Căci de fapt se poate imita orice. Tu te poţi adapta însă decît la ceva. Adaptarea e o selecţie. Selecţia unicului lucru care-ţi convine dintr-o multiplicitate care ţi se oferă. În fond a alege şi a adapta ceea ce e bun aproape echivalează cu a-l inventa din nou. Un om care are sentimente şi idei frumoase e tot atît de preţuit ca un altul care le produce. Căci pentru a-ţi apropia o idee de valoare trebuie să ai în tine împlinite condiţiile de afinitate cu dînsa.

Adaptarea mai înseamnă şi curiozitate şi prin aceasta e semn de tinereţe. Ea ne deschide ochii către tot ce e bun, către tot ce e progres şi noutate. E apanajul organismelor plastice şi tinere să se deschidă mereu achiziţiilor progresului. Sînt multe popoare pentru care progresul şi evoluţia sînt interzise tocmai din cauza excesivei lor personalităţi. Încremenite într-o formulă de caracter, ele refuză tot ce se gîndeşte aiurea.

Spuneam mai sus că determinarea sufletului naţional nu poate fi decît limitată de timp. Ea e o problemă a prezentului. E probabil că adaptabilitatea noastră să fie un reflex al tinereţii noastre şi că peste cîtva timp să dispară lăsînd locul altor aspecte de caracter. Pentru moment însă trebuie să luăm în consideraţie. Canalizată, condusă, ea poate să ne ducă la perfecţiune. Căci nu

e puţin lucru să ai în lupta pentru existenţă, supleţe, elasticitate, tact, bun simţ şi luciditate.

Un popor harnic ca Germania transformă în valoare tot ce are : pînă şi cîmpiile nisipoase ale Pomeraniei.

Atîtea calităţi, înţelese cum trebuie, pot da foloase remarcabile pentru viitorul poporului nostru, după cum, rău înţelese, ele se pot întoarce către aspectul lor peiorativ. Căci adaptabilitatea e o sabie cu două tăişuri. Ea poate însemna evoluţie, inteligenţă, fineţe, supleţe, progres, după cum poate însemna laşitate, duplicitate, şiretenie, superficialitate. În ea se găsesc conţinute virtual şi posibilităţile de progres, şi cele de decadenţă. Totul va depinde de directiva culturală, socială şi morală care va fi imprimată poporului nostru de conducătorii săi. Destinul care ne aşteaptă e astfel dublu. La răspîntie, se cere mai multă înţelepciune decît oriunde.

SÖREN KIERKEGAARD

O editură pariziană prepară o ediţie şi o revistă franceză publică cîteva fragmente din opera marelui moralist şi filosof danez Sören Kierkegaard : *„Enten Eller"*. Deşi tîrzie, această revelare a unuia din cei mai mari scriitori ai nordului va fi binevenită. Publicul francez pare a descoperi abia acum o serie de mari scriitori, pe care cetitorii limbii germane îi cunoşteau de mult. În orice caz, preocuparea recentă pentru traduceri în Franţa e lăudabilă şi pentru faptul că diverse opere inaccesibile celor care nu ştiu decît limba franceză vor căpăta o popularizare mai mare.

Sören Kierkegaard, despre care avem o monografie remarcabilă a compatriotului său Höffding şi una mai puţin reuşită a lui G. Brandes, prezintă o serie de analogii izbitoare cu F. Amiel. Fiu de negustor bogat din Copenhaga, a funcţionat cîtăva vreme ca profesor de liceu. Apoi s-a retras de bunăvoie ca să poată scrie şi studia în libertate. A lăsat o serie de scrieri teologico-filosofice şi o culegere de reflecţii (care apar acum în franţuzeşte) şi care-l aşează printre marii moralişti ai lumii.

Ca mai toți nordicii, spiritul său prezintă o înclinație de visătorie vaporoasă și melancolică amintind cețurile septentrionale, dar și, ca o reacțiune firească, o nostalgie către azurul clar al sudului. De aici o preocupare și o dragoste pentru cultura elenă, altoită pe o organizație sufletească de protestant, plină de îngrijorare și chinuită de probleme metafizice și religioase.

Ca și Amiel, el ne apare ca o îmbinare de suflet germanic, muzical, îndrăgostit de infinit și devenire, dar care se exprimă cu o claritate perfect latină. Ca și profesorul din Geneva, Kierkegaard e un romantic ieșit direct din școala germană a unui Schlegel și Schelling. Aceleași probleme religioase și filosofice îi preocupă. Ca și acesta, el ne apare intelectual pur, lipsit de adaptare practică, de voință și organizare sufletească. Dar, spre deosebire de Amiel, Kierkegaard e mai amar, mai puțin inteligent, mai puțin dulce, mai avid, mai sarcastic, ceea ce dă aforismelor sale un humor și un gust deosebit.

Iată cîteva mostre din aceste reflecții, luate din culegerea amintită mai sus :

Cea mai mare parte din ființele omenești se precipită cu așa ardoare către plăcere și fericire încît o depășesc. Mă gîndesc la acel pitic care furase o prințesă și o păstra cu gelozie în castelul său. Într-o zi, pe cînd se odihnea după masă, prințesa a dispărut. Atunci se încălță cu ciubotele sale de șapte leghe ; un singur pas și el se trezește mult mai departe decît dînsa.

Viața mea n-are nici un sens. Cînd analizez diferitele ei perioade, viața mea seamănă cuvîntului Schnur din dicționar : el înseamnă cîte odată centură, cîte odată noră. Atît ar mai trebui ca el să însemne cînd cămilă, cînd mătură.

Ce e un poet ? Un om nenorocit care ascunde în sufletul său o profundă suferință ; dar buzele sale sînt așa făcute, încît oftările și gemetele sale, cînd ies din ele, sună ca o muzică frumoasă. Poetul seamănă cu nenorociții care erau torturați încet, la un foc mic, în taurul de Phalaris ; strigătele lor nu puteau atinge urechile tiranului pentru a-l îngrozi, ci îi ajungeau ca o muzică delicioasă. Oamenii se adună în jurul poetului și îi spun :

cîntă mereu, adică noi dureri să chinuiască sufletul tău și buzele tale să rămînă elocvente...

Aladin e tonic, fiindcă această bucată arată îndrăzneala genială, copilărească, în poftele cele mai extravagante. Cîți oameni din epoca noastră îndrăznesc în adevăr să dorească, să poftească, să se adreseze naturii cu politeță puerilă sau cu furia dezesperării ? Cîți sînt aceia care se simt tari pe sentimentul (de care se vorbește atît) că sînt imaginea lui Dumnezeu și că posedă adevărata voce de poruncă ? Nu sîntem noi mai degrabă asemănătorii lui Nureddin, plini de plecăciuni și reverențe, fricoși că cerem prea mult ori prea puțin ?

CONSIDERAȚIUNI EUROPENE

Acum vreo șapte-opt ani entuziasmul pentru Extremul Orient și civilizația asiatică ajunsese la punctul său culminant. Europa părea, cel puțin în partea sa occidentală, după diagnozele unui Spengler sau Kayserling, în situația unui muribund ce are nevoie de transfuziune de sînge. Bineînțeles serul viguros trebuia să vină din fundul Asiei și să fecundeze încă o dată, prin ceea ce poate da acest rezervor de viață proaspătă și neuzată, bătrînul continent, ca acum cincisprezece secole, pe timpul năvălirii barbarilor. De atunci însă bolnavul a dovedit încă multă sănătate. Europa s-a trezit, și-a rechemat forțele și conștiința și, după ce fusese aiurită o clipă, a început să se apere. Chiar din lumea germană unde ideea asiatică era mai puternică, au pornit curente filoeuropene. Mișcarea din jurul lui *Europäische Revue* a lui Karl Anton Rohan, paneuropenismul lui Kudenhove-Kalergi sînt destul de semnificative în această privință. Esteții și artiștii Germaniei au reînceput să treacă, ca și altădată, frontiera dinspre Franța. Alianțe, armistiții măcar, ca acela de la Locarno, au favorizat iarăși vechea solidaritate europeană. Din lagărul francez manifestările de viață și de apărare occidentală sînt și mai afirmative. Cel mai drastic e desigur *Défense de l'Occident* al lui Massis. Au urmat apoi *Nation et Civilisation* al lui Lucien Romier și *Locarno sans rêves* a lui Alfred Fabre-

Luce. La toate acestea se mai adaugă şi criza sau marasmul în care se găseşte lumea sovietică, cu aşa de mare prestigiu chiar şi asupra mediilor reacţionare din Germania, acum şapte-opt ani. Civilizaţia sovietică e departe de a fi constituită şi, cu toate mesagiile pe care le trimite prin G. Duhamel ori Luc Durtain, e departe de a putea oferi un îndreptar de viaţă morală ori intelectuală bătrînei Europe. Reînnoirea prin misticism, prin viaţa instinctului şi a obscurantismului pe care unii îl cred fecund nu e încă posibilă — dacă va fi vreodată. Occidentul e departe de a-şi cînta cîntecul lebedei. De altfel, Europa nu şi-a spus ultimul cuvînt în civilizaţie. Fecunditatea tinerei literaturi franceze şi engleze şi a ideologiei recente germane o dovedesc cu prisosinţă.

MISIUNEA UNEI GENERAŢII

Timpul creator, acela care făureşte istoria, nu e omogen şi egal. Nu e împărţit după calendare, sau după ceasornice. E mai degrabă o alternanţă de umbră şi lumină în perioade de lungimi nepotrivite. Acum o zvîcnire impetuoasă de afirmaţie, de tensiune şi de muncă. Mai pe urmă acalmie, indiferenţă şi, marasm : generaţii viteze şi apoi generaţii moi, fără caracter şi fără vigoare. Cu drept cuvînt, Péguy deosebea perioade şi epoci. E un semn al timpului nostru, fără îndoială, că alianţele spirituale între indivizi nu se mai constituiesc după raporturi de vecinătate în spaţiu, ci după potrivire şi simultaneitate în timp. Generaţia e societatea fără legi vizibile a oamenilor de aceeaşi vîrstă. Un secol înseamnă atîtea achiziţii ale cugetului cîte generaţii a avut. Progresul se măsoară după destinul acestor oameni născuţi aproape în acelaşi timp. Şi aceştia au programul, acţiunea şi răspunderea lor. Cum gesturile, criteriile, autorii preferaţi, atitudinile sînt cam aceleaşi, în afară de ceea ce aduce specific ca experienţă ori structură mentală fiecare, există o avere în indivizie, care e a tuturor. Şi cei ce vin din urmă au dreptul să ceară verificarea gestiunii.

În primele ei manifestări, abia atunci cînd a luat, odată cu adolescenţa, contact cu lumea înfrigurată de viaţa care curge în ea, dibuindu-şi paşii nehotărîţi, o generaţie nu se poate înţelege. Dar după ani de propriu control, de veşnică comparaţie şi înfăţişare cu alţii, de deziluzii şi triumfuri, grupul spiritual al oamenilor de-o vîrstă începe să se priceapă. Pînă la treizeci de ani, orice definiţie e imposibilă. Dar, după aceea, orice întîrziere e o inconştienţă.

* * *

O generaţie presupune o critică, adică o rezistenţă şi un program de idei şi sentimente. Născuţi în ultimii ani ai secolului trecut, am deschis ochii mari şi miraţi asupra lumii în zilele războiului. Puţin înainte şi puţin după. Oamenii care ne precedaseră aveau un anumit fel de a fi. Ei participau oarecum la optimismul celui mai creator dintre secole, acela care fusese al lor. Atunci biruise cîtăva vreme ştiinţa exactă şi aplicaţiile ei practice. Şi oamenii erau încîntaţi de succesul lor. Multe, foarte multe lucruri erau privite sub prisma pozitivistă, după acea socoteală de struţ, care se face că nu vede problemele insolubile şi chinuitoare, le trece cu vederea, declarîndu-le neinteresante, printr-o interdicţie ipocrită şi artificială, pentru ca şi ele la rîndul lor să nu tulbure, cu oroarea lor de strigoi, liniştea acestor comozi şi cuminţi burghezi ai cunoaşterii. Fiindcă reuşiseră să aibă electricitate, automobil, cinematograf şi ghete americane, fiindcă continentul era plin de uzine, de hoteluri şi de tramvaie. Dumnezeu fusese umilit, răpus, exilat în azurul inutil al firmamentului, întrebarea metafizică presărată cu naftalină într-un cufăr, năzuinţa către risc şi eroism recompensată cu indulgent surîs, ca şi surorile ei, crinolina sau diligenţa, şi, ca şi acestea, tot aşa de simpatic ridicolă. În scurt, pozitivismul plin de bun simţ şi mereu optimist redusese infinitul — înfricoşător pentru Pascal — la o modestă dimensiune, uşor măsurabilă şi mecanic explicabilă. Totul era cauză şi efect, proporţionate după un determinism matematic. Acest mecanism universal nu putea fi înţeles decît numai şi numai cu mintea rece, eliberată de idolii hidoşi care o terorizau.

Înaintașii noștri au crezut, fără rezerve, în Darwin, în Spencer, în Haeckel, în Comte și Marx. Noi n-am mai apucat aceste timpuri de o idilică liniște, cînd totul era clar, senin, luminos. Se credea atunci că civilizația, făcută din tehnică, știință, libertate și capitalism, se va perfecționa mereu. Fericirea omenească, în libertate democratică, în ameliorare capitalistă, în îmbogățire științifică, va crește tot timpul fără obstacol.

Omenirea însă, care are în ea un demon absurd și capricios, s-a săturat brusc de atîta tihnă și mulțumire, de atîta echilibru și speranță. S-au ridicat atunci o mulțime de cîrtitori ipohondri și au cerut altceva. S-a stîrnit apoi o grozavă furtună care a încurcat iarăși elementele.

Generația noastră își manifestă crezul în două revendicări principale : antipozitivismul și ideea de ordine. Pretutindeni unde luptă o tinerețe, ea combate pentru aceste credințe. Să le examinăm pe rînd în rostul și valoarea lor și, pe cît e posibil, în cadrul și posibilitățile țării noastre.

Am asistat ca adolescenți la lărgirea treptată a cîmpului de cunoaștere. Ideea, singurul instrument de pricepere a realității, ideea abstractă, redusă la un hidos schelet, sterilizat de abuzurile formale ale logicii, ideea dezbrăcată de viață, fantomă imaterială a unor esențe pure, așa cum ar fi voit-o un Voltaire care ar fi fost logician, a început, încă din jumătatea a doua a secolului trecut, să fie mai puțin iubită. Rațiunea s-a umanizat, căci în forma ei pură închidea numai cruzime ori mortală indiferență. Flăcările ei consumau cu încetul germenul de viață. Îngrozit de concluziile suprapămîntești ale minții sale, Pasteur scria : „J'ai demandé grâce à ma raison". Această zeitate eternă și rece a fost scoborîtă de pe soclul ei. Sufletul contemporan i-a găsit și alți tovarăși : instinctul, sentimentul, intuiția, mai puțin infailibili, dar mai aproape de viață, mai blînzi, mai omenești, mai vii. Bunul simț excesiv, critica veșnic trează, disciplina severă s-au mai muiat, descătușînd viața pe care o înăbușeau. Romantismul cu entuziasmul și fantazia lui au renăscut. Sub ochii noștri, oamenii au devenit mai puțin politicoși, mai puțin cumpăniți, mai puțin înțelepți, mai puțin prudenți, dar mai înflăcărați, mai neașteptați, mai spontani, mai îndrăzneți. Dacă generația pozitivistă era serioasă și echilibrată la culme, generația noastră a devenit mai zvăpăiată și mai liberă. Știința ne-a fost, fără îndoială, un punct de plecare și unul de sprijin, dar n-am mai considerat-o unul de ajungere. Nimeni n-a mai crezut în atotputernicia ei desăvîrșită. Porțiuni de necunoscut și mister s-au furișat iarăși printre noi. Elementele care ne înconjurau, în caleidoscopică variație, erau prea multe și combinațiile lor infinite, ca să le mai considerăm pe toate previzibile cu un creion pe un petec de hîrtie. Recunoașterea complexității aducea implicit recunoașterea hazardului, care e celălalt nume al lui Dumnezeu. Am găsit în atmosferă, ca rezultat al acestei stări de spirit, și puțină modestie metafizică. Nu mai era optimismul patruzecioptiștilor de pretutindeni și suficiența lor beoțiană în puterile intelectului. Spontaneitate, libertate, complexitate, imprevizibilitate, pentru cîmpul cel larg al infinitului, din care abia o mică grădiniță era cultivată după metodele științei. Dar chiar peste gardul ei șubred de nuiele se putea privi în zările albastre fără fund. De toate acestea am ținut seamă cu sau fără voința noastră. Dar toate tendințele au exagerările și miturile lor mincinoase.

Fiindcă rațiunea chema în ajutorul ei intuiția, sentimentul ori instinctul, nu însemna numaidecît că trebuia proclamată moartea ei. Și fiindcă hazardul cucerea un loc lîngă determinism, misterul lîngă cunoscut, nu urma deloc în mod necesar că intelectualitatea e o rușine și că tot ce se reclamă de la un dubios ocultism trebuie îmbrățișat. Snobii generației noastre n-au mai vorbit decît de teosofie, metapsihică, teologie, mistică etc. Au renunțat de bună voie, fără să fie siliți de nimc, la toate bunurile minții. Imploră toată ziua o teologie românească care nu există. E o nenorocire că nu sîntem prea religioși, dar e un fapt. Au încetat subit să judece ca să complacă cu platitudine timpului. Au delirat toată ziua fără motiv, chiar cînd li se întîmpla să fie robuste și lucide creiere de simpli pozitiviști. Dacă nu sîntem, nu vom deveni religioși într-o singură zi, fiindcă o cere moda. În țară la noi s-au înjghebat numaidecît doctori teologi, extatici și întunecați inchizitori. Mascarada începea să compromită achizițiile drepte ale timpului.

Am vorbit în altă parte de această tristă șarlatănie, pe care cu nici un chip n-o putem crede altceva. Dar pe-

ricolul se anunță și în altă parte. Eliberarea sufletului întreg de stăpînirea excesivă a rațiunii adusese o anumită exuberanță, un fel de tinerețe. S-a creat încetul cu încetul un nou idol : noțiunea de viață. Toată lumea, chiar și neputincioșii, au voit să probeze temperament. Cu toții trebuiam să fim bergsonieni, adică neastîmpărați, nebuni de forță, de vioiciune. Cei mai cuminți au început să zburde din senin. Vioiciunea s-a transformat în violență și violența în brutalitate și grosolănie. Cu Nietzsche și Bergson în mînă, tinerii neofiți au început să devasteze și să spargă capul în stînga și în dreapta.

Dar nimic mai funest într-o țară fără cultură și fără disciplină morală decît acest vitalism. Bruma de civilizație pe care se muncise să ne-o strîngă generația trecută a fost sfărîmată într-o clipă. O barbarie odioasă se ridică de pretutindeni în tineret. Tot ce conține prețul civilizației : blîndețe, obiectivitate, politețe, cuviință, reflecție, e denunțat ori ca învechit, ori ca impotent. Acești tineri barbari, scuzați teoreticește de o falsă interpretare a unei filosofii moderne, au pierdut demult orice scrupul de gust ori de decență. Cu cît insulta e mai grosolană, prostia și inepția mai definitivă, ignoranța mai crasă, cu atît sînt mai încîntați. Ei disprețuiesc *civilizația* și bunurile ei, pentru aspectul ei tehnic, confortabil și — zic ei — mediocru. Voiesc să o înlocuiască cu *cultura*, care e o atitudine originală și spontană a sufletului, pe deasupra confortului, a tehnicii și a democratizării valorilor spirituale. Disprețuiesc obiectivitatea și o voiesc înlocuită de un subiectivism îngîmfat și personal. Pe un ton de o vulgară insultă, adolescenți imbecili înjură de dimineață pînă seara merite și valori evidente, ca să dea iluzia de forță și tinerețe. Dar cine nu recunoaște aici altoirea unei mode pe un fond de incultură și barbarie (?) La această revendicare oarbă a instinctelor unor primari care contrafac ideile timpului ca să-și scuze sălbătăcia nativă, cîțiva cel puțin din generația noastră vor ști să protesteze. Așadar s-a inventat de cîtăva vreme aici, la noi, un nou dualism : civilizație și cultură. Cea dintîi e disprețuită pentru mecanizarea și mediocritatea ei. Dacă aceasta înseamnă cultură, atunci sîntem pentru civilizație. Ceea ce trebuie poporului nostru însetat de dreptate și libertate nu e „cultura" subiectivă de temperament excesiv a cutărui

june, înfrigurat de nerăbdare în arivism. Nu ne trebuie specimene de profeți, de nietzscheeni, de literați disperați și originali, artiști singularizați ; ideologi cu „parti-pris"-uri nostime și interesante. Dacă aceasta e „cultura" sufletului, preferăm civilizația mai modestă a materiei. Ceea ce lipsește poporului nostru sînt libertatea, șoselele, dreptatea și curățenia străzilor. Ne trebuiesc cîțiva oameni de caracter și cîteva mii de „water-closete" sistematice. De atitudini literare, delicioase în subiectivismul lor capricios și picant, ne putem dispensa la urma urmei. Nu ne trebuie lux, cînd nu avem necesar. Nu ne trebuie capriciu, cînd nu avem normal. Poporul acesta trebuie prefăcut *omenește* în masele sale profunde. Aceasta trebuie să înțeleagă tineretul de astăzi. Vitalitate, energie, da. Dar în serviciul civilizației. Barbaria agresivă nu înseamnă numaidecît tinerețe. Grobenie și înjurătură nu înseamnă temperament. A avea douăzeci de ani nu exclude a avea noblețe, generozitate, cuviință. Că energia poate fi dulce, iată ce nu pricepe tineretului nostru.

Maurice Barrès spunea că tinerețea e timpul în care admirăm și ne umilim. E timpul delicateței de suflet, al pudorii virginale, al adorației, al curiozității, al sfiiciunii metafizice în fața infinitului, al elanului generos și filantrop, al dărniciei de sine și al iubirii de oameni. Să ne stimulăm forțele și idealul. Să nu credem numai în critică și rațiune, mai ales fiindcă poporul nostru, decepționat de seculare iluzii, tinde către scepticism, către șiretenie, către pehlivănie. Să fim puri și entuziaști, să avem imaginație, căldură și romantism, dar să nu cădem pentru asta în profanare și banditism. Să păstrăm capul pe care-l avem, în care natura a pus luciditate. Dacă vă trebuie avînt și eroism, nu e nevoie iarăși de misticism și obscurantism. Ordinea intelectuală trebuie lăsată în pace. Altfel, mergem către obscurantism și tocmai de aceasta n-are nevoie poporul nostru întunecat în masele sale adînci, sau superficial luminat în ceea ce se cheamă, cu indulgență de multe ori, elita sa. Să nu urîm informația și spiritul de obiectivitate pe care-l dă știința, mult necesară nouă. Ca să justifici subiectivismul trebuie geniu. Și acela nu e dat oricărui student ori autodidact care a mirosit aroma a două-trei

cărți subțiri. Jocul e periculos și nu e hărăzit oricui să reușească. Geniile sînt două-trei pe secol. Disciplina intelectuală va veni prin supunerea cu răbdare la obiectivitate care e operă a rațiunii. Completați pe aceasta cu sentiment, cu instinct, cu intuiție, cu ce vreți. Dar nu o desființați, fiindcă liberarea noastră din întuneric numai prin ea va veni. Să culegem tot ce a inventat civilizația în cursul ei și să aplicăm conștient și muncitor aici.

Vi se pare că poporul nostru e nărăvit în șiretenie și pehlivănie, că e adînc materialist în aspirații ? Rămîne lupta pe cale etică. Acolo trebuie forțe de afectivitate și simpatie, tinerețe și luptă. Acolo avem nevoie de mult, mult martiraj moral. Dezastrul e că fiecare își zice : „A qui le premier ?" Fiecare așteaptă ca să înceapă camaradul său. În domeniul moral, aplicați toate învățăturile antipozitiviste, mistice, afectiviste. Dar acolo, știu bine, e mult mai greu. E mai ușor să combați rațiunea, luciditatea, spiritul critic în violente articole de superbă teorie filosofică. Dar e infinit mai greu să te expui în domeniul practic. Atîția tineri, sublimi de adorație pentru elanul vital, n-ar risca o iotă din comoditatea lor ca să protesteze contra unei nedreptăți, contra unei persecuții, contra unui favor, ori contra unei ilegalități. Din contra, de cele mai multe ori, ei se fac soldații tuturor exploatatorilor și închid ochii, distrați, la evidente și strigătoare nedreptăți.

Generația noastră, dacă își simte vreo chemare, va trebui să dea lupta pe terenul etic. Va trebui să combată cu disperare bizantinismul, fanariotismul, șiretenia, pehlivănia, scepticismul trivial și jovialitatea zeflemistă cu care românul nostru trece ușor peste cele mai tragice situații. Revendicăm pentru onoarea acestui popor puțin sentiment tragic al existenței și puțină amărăciune conștientă în locul operetei sinistre care ne macină energiile cu veselă indiferență și nesimțită inconștiență. Cu alte cuvinte, să creem o etică românească.

[1] Vezi nota de la pag. 290 (n. ed.)

* * *

Ideea de ordine, cel de-al doilea imperativ al generației noastre, trebuie lămurită și ea, ferită de ereziile care o falsifică.

Liberalismul manchesterian sub forma sa excesivă duce la anarhism. Jumătatea a doua a sec. al 19-lea a văzut peste tot ruina lentă și înlocuirea liberalismului în toate țările, chiar și în patria sa de origine, în Anglia. „Laisser faire, laisser passer" în formă absolută a murit peste tot. A fost un vis frumos și, pînă la un punct, irealizabil. Posibilitatea de libertate absolută pentru individ, așa cum o visau Renan, Faguet, ori prințul Kropotkin, a fost o generoasă utopie. Națiunile au simțit nevoia să-și strîngă rîndurile într-o disciplină colectivă. În locul dezordinei libertare, a apărut nevoia de solidaritate. Afară de aceasta, „laisser faire" însemna de multe ori libertatea celui mai tare de a exploata pe cel slab. Războiul, care a adus o relaxare a spiritului de orientare al colectivităților, a evidențiat și mai bine necesitatea unei regrupări organice. Dar ideea de ordine se putea satisface în două feluri : prin dictatură, ori prin cooperație democratică. Exemplul unor țări ca Italia ori Rusia a creat în unele cercuri o stare de spirit favorabilă dictaturilor. S-au creat și cîteva doctrine „ad hoc". Valuri de imitație au ajuns pînă și la noi. Dar, cum am arătat în altă parte, următorul raționament e evident : la noi lucrurile nu merg prea bine, democrație n-am avut, deci nu democrația e vinovată de cele ce se întîmplă. Realizarea ideii de ordine prin dictatură mi se pare imposibilă, atunci cînd dictatura nu e adusă cu asentimentul majorității poporului, adică după o revoluție. O dictatură care se impune de sus în jos nu poate să fie decît o exploatare de clasă. Și, ceea ce e mai grav, se confundă foarte des, mai ales la noi, *ideea de ordine* cu *ideea de oprimare*. A călca legea oricînd în favoarea nu importă a cui, a trăi în nestabilitate și imprevizibilitate juridică, cînd guvernele schimbă mereu legile, nu înseamnă a favoriza ordinea. Aceasta e înainte de toate legalitate. Dictatura e de cele mai multe ori, după cum s-a exprimat foarte fericit un om politic al nostru, „anarhie tiranică". Nu ne putem abține aici de a mai repeta

încă ceva. Că toate țările care se găsesc în fruntea civilizației se guvernează democratic și că, în schimb, toate popoarele rămase în urmă se găsesc sub regim de dictatură abuzivă. De o parte Franța, Anglia, America, Germania, Elveția, Belgia, Austria. De cealaltă Grecia, Rusia, Italia, Ungaria, Spania, Turcia.

Ordine și regrupare da, dar sub semnul solidarității organice a întregului popor. Cooperație strînsă, dar admisă și acceptată de toți. Căci ordinea nu poate fi o *constrîngere*. Ca să fie definitivă și durabilă, ea trebuie să fie o *adeziune*. Să ne dăm în deplină cugetare și libertate de alegere disciplina care ne trebuie și ne convine. Iată un minunat program pentru generația noastră : să realizeze ordinea prin acceptare nesilită. Să organizăm forțele de cooperare ale neamului, solidaritatea națională pe un principiu fecund de unire și pace.

Să cugetăm cu răbdare și cumințenie la toate aceste constatări. O generație nu trebuie să fie prea pornită pe o singură cale. Rezistența ei la unele deviațuini e tot așa de prețioasă ca și avîntul ei creator.

VASILE PÂRVAN ȘI TÎNĂRA GENERAȚIE

Asistăm de aproape un deceniu, cînd cu curiozitate, cînd cu nedumerire la amplificarea proporțiilor din ce în ce mai nepotrivite care se acordă cu extremă bunăvoință personalității lui Vasile Pârvan, al cărui scurt destin cultural s-a desfășurat în anii nervoși și agitați de după război.

După ce am auzit de V. Pârvan filosof, „cel mai mare de la Conta încoace", de Pârvan artist, estetician, etician etc. etc., acum ni se prezintă un Pârvan — știți ce ? — un Pârvan jurist.

Această sarcină și-o ia în ultimul număr din *Gîndirea* d. P. Marcu-Balș. Fiindcă printre rînduri a pomenit în treacăt cîteva linii și despre noțiunea de stat, iată-l teoreticianul român cel mai autorizat ca să distrugă concepția de drept constituțional a lui C. Stere. „Poziția lui Vasile Pârvan se deosebește în această privință de constituționalismul d-lui Stere care se reclamă de la

constituționalismul englez". Adică de ce se deosebește tocmai de poziția d-lui Stere și nu de a scriitorului I. Dragoslav, a pictorului Tonitza sau a doctorului Babeș fiindcă e vorba de comparat, cum se zice, scripca cu iepurele ? D. Stere e un jurist, iar V. Pârvan n-are nimic comun cu așa ceva fiindcă nu s-a gîndit niciodată să se ocupe cu o teorie a statului. Deci poziția sa poate fi opusă oricui și nu numai d-lui Stere.

Aflăm însă cu această ocazie că doctrina statului constituțional care apără libertatea, elaborată de poporaniști, duce direct la pieirea neamului. „Între cultul exagerat al eului — cum se practică în cultura românească contemporană cu pericolele aferente anarhism, egoism, criticism dizolvant și cultul desființării statului este întotdeauna prietenie".

Așadar, a adopta principiul constituției engleze înseamnă a voi desființarea statului. După D. Petre Marcu, Anglia, de unde ne-am inspirat noi, a urmărit trei secole propria sa desființare, iar astăzi se zbate într-o oribilă anarhie, mai rău decît Rusia bolșevică. Noroc că s-a găsit un remediu la toate acestea doctrina lui V. Pârvan, a statului istoric și organic bazat pe disciplină și lege și care va salva simultan Anglia și România.

Dar cînd eram pe punctul de a ne face reproșuri că am susținut atît de excesiv drepturile individului anarhizant contra statului, tocmai citim două pagini mai jos că „această spiritualizare a conceptelor de drept și stat în sistemul (sic !) lui Pârvan nu mai este concepția «statului — jandarm» și ospiciul claselor marxiste împărtășită de poporanism". Iată-ne acum vinovați de greșeala exact opusă : după ce am susținut anarhismul libertar, de data aceasta susținem statul autoritar care bagă individul în ospicii și-l desființează. Rugăm pe d. P. Marcu-Balș să precizeze odată, cînd sîntem criminali : în prima ori în a doua ipoteză. Sau poate ni se aplică ceea ce spune un boier despre țăran într-o nuvelă de d. Al. O. Teodoreanu : „Pe țăran, bine o face, rău o face, tu să-l sudui".

Dar d. P. Marcu nu e vitreg numai cu noi. Chiar pe idolul său V. Pârvan îl pune mereu, în suscitatul articol, in poziții foarte contradictorii. Aici îl prezintă ca pe un apărător al „educației nuanță" și al drepturilor individului superior, contra democrațiilor etatiste, aceste „ge-

nerale superstiţii" care creează „oameni de sută", aici îl ridică contra noastră ca să ne fulgere cu concepţia statului organic şi istoric, ieşit din tradiţia românească, menit să distrugă anarhismul nostru individualist.

Şi ca să-l salveze pe Pârvan şi să dovedească că e bun student la Berlin, d. P. M. B. mai citează cîteva duzini de autori germani.

E evident, mi se pare, că misticismul anticristicist e bun la orice, numai la operaţiile de logică şi la delimitarea conceptelor nu.

Cu ocazia acestei grave discuţii juridice, d. P. M. B., extrem de pornit contra spiritului critic, face o aspră critică aproape tuturor curentelor culturale româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cei mai criminali sînt junimiştii, pe care-i execută şi individual şi colectiv: Pogor, egoist şi spiritual, Maiorescu, poliţist cultural etc. Se pare că vina lor cea mare e că au avut spirit critic şi că şi-au permis să spuie că sînt şi directive rele în cultura noastră, în loc să se mulţumească să o admire delirant. Poporanismul nu face decît să continue şi el această fărădelege.

De o parte, criticiştii care sînt vinovaţi de toate nenorocirile poporului nostru. De cealaltă, adoratorii tuturor aspectelor vieţii româneşti. Oştile stau faţă în faţă. Ele sînt Zarifopol, Aderca, Ralea, Branişte, Suchianu pe deoparte şi dincolo — descoperiţi-vă — Pârvan, Iorga, Creangă, Eminescu. Cîţiva caraghioşi, în faţa atîtor genii naţionale. Ne permitem să întrebăm însă ce caută glumeţul, „voltairianul" Creangă printre atîtea spirite mistice şi credincioase? Dar Kantianul Eminescu, criticul acerb din punctul de vedere junimist? Dar Rădulescu-Motru (l-a citit vreodată d. P M. B.?) care se declară şi el kantian, raţionalist şi care de curînd a scris un hotărît articol contra misticismului?

Uitasem că d. Rădulescu-Motru e oltean.

Ca patriot regionalist nu-l lasă inima pe d. Petre Marcu-Balş să-i permită să se terfelească în rîndul necredincioşilor şi criticiştilor. Şi atunci părinteşte îl trece în partea cealaltă. Procedeul e simplu: fără nici un alt criteriu de clasificare d. P. M. B. aşează pe cei care-i iubeşte, indiferent de conţinutul cugetării lor în rîndul misticilor, iar pe cei dispreţuiţi îi trimite în lada cu gunoi a voltairienilor. Tot după acest procedeu mai aflăm

că Kogălniceanu şi Bărnuţiu, Dumnezeu ştie pentru ce, sînt trecuţi în tabăra d-lui Pârvan. Probabil numai ca să rămînem noi cu d. Aderca în braţe, cu care d. Balş nu poate să nu ştie că trăim în excelente raporturi!

Discuţiunea devine însă mai gravă cînd încep principiile. Aşadar lupta se dă între criticism şi credinţa oarbă ori admiraţia delirantă.

Înainte de toate îndrăznim să atragem politicos atenţia d-lui. P. M. B. că d-sa face critică. Şi încă ce critică! Deunăzi iarăşi, în legătură cu nu ştiu ce gravă problemă, de filosofie juridică, după ce a citat iarăşi cîteva duzini de autori germani, netam-nesam, fără nici o legătură cu problema de care era vorba, s-a năpustit asupra d-lui P. Zarifopol, cu o serie de amabilităţi... hipercritice.

Desigur însă că critică nu e decît atunci cînd combaţi ceea ce nu iubeşte d. P. M. B. Cînd combaţi ceea ce îi place atunci e altceva, e orice, dar nu e critică. Nu-şi dă seama d-sa, că pentru ca să fie consecvent, ar trebui să fie poet liric, à la Hugo, (şi nu polemist ori pamfletar), închinînd mereu imnuri toată ziua tuturor fenomenelor din jurul său?

Să admitem însă că d-sa critică critica şi că e în dreptul său s-o facă. Aşadar tot ce se întîmplă rău astăzi în ţara românească e fiindcă unii din noi protestăm contra abuzurilor, nedreptăţilor, infamiilor. Ar trebui să tăcem şi totul s-ar îndrepta. Tot aşa de rău au făcut junimiştii că nu au lăsat să triumfe latinismul, lipsa de gust estetic, şarlatanismul în ştiinţă, maimuţăreala formelor constituţionale etc. etc.?

Fiindcă s-au găsit oameni care să denunţe răni, de aceea merge prost neamul românesc?

Desigur că d. P. M. B. e patriot. Ca patriot d-sa voieşte progresul acestei ţări. Chiar dacă delirul său optimist e ca acela al lui Candide că „tout est pour le mieux, dans le meilleur des mondes", tot trebuie să conceadă că lucrurile nu merg aşa perfect în ţara noastră. Cum va fi posibil de îndreptat ceea ce e rău, dacă ne interzicem chiar gîndul măcar că ceva poate fi rău.

Şi dacă suferim astăzi de atîtea imperfecţiuni vina nu poate fi a criticiştilor. Negativi prin firea lor, ei s-au abţinut sau n-au putut produce. Au produs numai spiritele constructive, „creatoare" cum spune d-sa. Şi dacă

totuși nu e bine, cine e de vină ? Criticiștii care nu s-au amestecat ? Sau constructorii care au construit rău ?

Noi știm însă, fiindcă e vorba de opoziția critică-creațiune că nimic nu se poate crea fără conștiință. Conștiința e postulatul oricărei invenții. Dar conștiința e o cîntărire de bine și rău, o ierarhizare de valori, o percepție netă și exactă a realității așa cum este, o apreciere justă a puterilor și forțelor, cu un cuvînt conștiința se confundă cu critica.

Ce dorește d-sa de la noi și de la generația din care face parte ? Admirație, admirație și mereu admirație beată în fața „forțelor obscure" ale neamului ? E de-ajuns atît ? Această abdicare de a lupta și combate e programul generației sale ? N-o credem atît de lașă. Atunci ? Nu vede d-sa că clasificație critică și creație n-are sens, fiindcă creația începe cu critică ?

D. P. M. B. se declară pentru misticism, instinct, confuziune. E dreptul său. Dar e și interesul patriei noastre ? Am spus-o de atîtea ori că toate directivele mistice care se recomandă acum poporului nostru îi vor fi fatale. Tinerii care încurajează acest lucru nu gîndesc deajuns cît rău fac, în numele unui patriotism bizar pe care-l invocă țării lor. Căci de fapt revenirea la misticism înseamnă preconizarea instinctului, a obscurantismului și a barbariei.

Vitalismul, temperamentul fugos nu sînt valori în sine. Sînt simple instrumente care valorează atît cît valorează cauza în serviciul căreia se pun.

Unui popor care abia a deschis ochii la lumină, i se închide orice posibilitate de civilizație. I se spune de-a dreptul : nu mai judeca și nu mai gîndi, nu-ți îmblînzi apetiturile și poftele, bestializează-te cît poți, căci totul e puterea de viață inconștientă. Revino la barbaria în care ai zăcut veacuri de-a rîndul. Grosolănia, brutalitatea, canibalismul, domnia pumnului îți vor merge de minune. Ai grijă numai să presari deasupra puțină ortodoxie și nițel misticism. Nu te debilita cu sentimente nobile și cu idei : acestea sînt semne de decadență. Pune mîna pe ciomag, sparge geamurile și profanează templele. Acolo e chemarea ta.

Și cînd te gîndești că toate aceste criminale invitații care, slavă domnului, la noi pot fi ușor ascultate, sînt pornite numai pentru anumite efecte literare !

E adevărat, cum susține d. Petru Marcu-Balș, că poporul nostru e infectat de pehlivănia zeflemistă a elementului orășenesc. Frivolitatea trivială rîde de orice. E grav. Dar d-sa uită că alături de această nenorocire există o alta mai adîncă ; absența totală de reacțiune a opiniei publice la orice rău, răbdarea pasivă a unui popor pînă mai ieri iobag, care primește orice abuz. Să favorizăm prin anihilarea spiritului critic începuturile demnității românești, germenii firavi ai caracterului național care se va desina odată ? Să ne idiotizăm complect pînă la asentimentul total, pînă la sugestibilitatea imbecilă care primește orice ordin, chiar acela de a se sinucide ? Aceasta e soarta pe care un entuziast și talentat tînăr al ultimei generații o dorește patriei sale ? Aceasta e darul vîrstei lui ? Noi ne îndărătnicim să refuzăm a crede, chiar dacă acest refuz va fi o amară înșelare.

Nu putem crede că țara aceasta care se zbate azi în cele mai tragice greutăți morale — corupția, necinstea și lașitatea care ne învăluie pe toți, — nu va avea instinctul de conservare destul de treaz ca să-și producă tineretul care-i trebuie. Dar nu un tineret de atitudini literare, susținînd curente la modă, nefaste nouă, un tineret de artificial temperament, abătut pe căi auxiliare de lupte religioase și mistice, de care nu ne arde acum, un tineret reacționar și obscurantist, ci unul bărbătesc și conștient, luminat, uman și progresist, care combătînd practic, sacrificîndu-se pentru dreptate și libertate, să elibereze caracterul românesc și să prepare o morală românească.

REGIONALISM

Între publicistul Nichifor Crainic și cîțiva intelectuali ardeleni s-a încins în ultimul timp o polemică destul de aprinsă, dusă în ziarele *Curentul* și *Patria*, pe tema limitelor și drepturilor regionalismului. S-a redeschis astfel vechea ceartă, mereu deschisă de la unire încoace, între o parte din opinia publică a vechiului regat care acuză pe transilvăneni de regionalism și cercu-

rile politice și inteletcuale ardelene care ne acuză, pe noi regățenii, de imperialism și exploatare tiranică a noilor provincii alipite. S-au produs și de-o parte și de alta statistici și argumente.

Cineva în ziarul *Patria* arată cu cifre cît de puțini sînt funcționarii ardeleni în diferitele instituții ale statului, în administrație, magistratură, școală etc. Și în afară de această proporție numerică care are darul de a prezenta fenomenul mai ales subt aspectul său cantitativ, trebuie să recunoaștem că spiritul de unitate excesivă a structurii de stat, sub dominația exclusiv a vechiului regat domnește încă în multe cercuri de partea aceasta a Carpaților.

Discuția aceasta comportă, fără îndoială, și considerații mai teoretice.

Firește, nici un român nu va tăgădui necesitatea unității sufletești și organice a statului român. Și de autonomii prea exagerate, din acelea care duc direct la federalizare nu poate fi măcar vorba, în situația actuală a statului nostru.

Depinde însă de felul cum trebuie înțeleasă această „unitate". În pură logică chiar, trecînd pe deasupra faptelor care ni se prezintă, un sociolog imparțial și inspirat de spirit științific va trebui să recunoască că un organism diferențiat e superior altuia prea omogen. Triburile primitive sînt extrem de uniforme, de conformiste și de asemănătoare în diferitele lor aspecte. Dar tocmai aici stă slăbiciunea lor. Diviziunea muncii sociale aduce încetul cu încetul diferențierea diferitelor straturi sociale ori regiuni, fiecare cu o altă specialitate și tocmai din această complexitate reiese superioritatea organismului evoluat. Cu cît un popor conține mai multe note diferențiale cu atît viața sa e mai bogată și mai intensă. Oare Franța nu stă așa de sus în scara culturii omenești, anume fiindcă aportul sufletesc breton sau auvergnat sau provensal nu seamănă cu acela normand, loren sau alsacian ? Și cîte suflete regionale nu se pot deosebi în Germania, așa de unită sub aspectul ei etatist, de la bavarezul și badezul vioi și temperamental la prusacul pozitiv și brutal sau rhenanul ușuratec ?

Popoarele mari nu sînt popoare omogene. Uniformitatea e semn de sărăcie sufletească. Care ar fi avantajul pentru noi românii ca basarabeanul, ardeleanul și mol-

doveanul să fie toți turnați pe același calapod care ar fi fabricat invariabil la București ? Credem, din contra, că respectind cît mai mult posibil tradiția istorică, moravurile locale, sufletul specific al fiecărei provincii vom alcătui o Românie complexă și bogată sufletește.

Dar să trecem de la deziderate la realități. Nu numai că ar fi mai bine dacă regionalismul ar fi respectat și la noi ca și aiurea (și ar înceta de a mai fi o acuzație și un cuvînt de ocară), dar cred că n-am putea chiar de am voi să facem altfel. N-am putea fiindcă se opun faptele.

Evoluția noastră istorică — din punct de vedere sufletesc, al mentalității, — s-a realizat în mai multe trunchiuri. Dar două din ele sînt evidente. Aici în vechiul regat, infiltrațiile slave, de-alungul veacurilor, ca contopire directă de rasă și ca influență în moravuri, au fost mai frecvente. Peste acest fond pe care filosoful Kayserling îl crede de-a dreptul sud-rusic ca mentalitate, s-a suprapus cultura bizantină. Dominantele vieții sufletești de aici sînt fondul slav și forma bizantină.

Dincolo, în Ardeal, influența slavă în popor e mai mică. Cea germană sau ungurească ceva mai puternică. Iar cultura și moravurile n-au nimic bizantin. Din contra, un caracter pronunțat german. Iată deci două curbe de dezvoltare istorică care nu se aseamănă. Le putem noi contopi arbitrar astăzi, după metode artificiale, cînd un mileniu le-a despărțit ? Nu e mai bine oare ca fiecare provincie să cultive ceea ce are ea profund original și particular creator, bineînțeles întreținînd un fond comun de românism ? Nu e mai folositor și mai fecund să stimulăm tocmai ceea ce e specific creator în fiecare din provincii ?

Se pare însă că preferăm metoda cealaltă, a unui raționament excesiv, care crede că se pot tăia picioarele Basarabiei, Ardealului ori Bucovinei, punîndu-le cu de-a sila într-un pat de Procust, ori impunîndu-le tipare gata făcute cărora trebuie să se potrivească de azi pe mîne. Să ne ferim de orice grandomanie regionalistă care face ca una din provincii să se creadă superioară celorlalte. Să admitem toleranța, și înțelegerea notelor specifice din fiecare. Sufletul românesc îmbogățit cu cît mai multe aspecte particulare nu va fi decît mai armonios și mai prosper.

RASPUTINISM

Într-un număr mai vechi din revista germană *Neue Rundschau*, criticul german E. Robert Curtius demonstra cu destulă elocvență și dreptate că ceea ce constituie esența spirituală a poporului francez e, în mod unic, literatura. Dacă pentru neamț totul se reduce la muzică ori la filosofie, dacă la ruși coeficientul preponderent în viață e religiozitatea, la evreu comerțul, poporul francez nu trăiește sufletește bine și intens decît prin fenomenul literar.

Veche sucursală, în multe privințe, a culturii franceze, lumea intelectuală de la noi nu se simte bine decît atunci cînd concepe viața și categoriile ei prin prizma literaturismului unei școli oarecare. E așa de adîncă această viciere a vieții, încît orice tînăr în ascensiune cerebrală și care dorește numaidecît să emită o „bombă" se crede obligat să ne surprindă printr-un capriciu de literatură. E așa de înrădăcinat acest nărav, încît chiar trei studenți, care se adapă la viața pură a filosofiei germane, au debutat tumultos și naiv lunile trecute sub semnul literaturii cu un manifest ce trece peste realitatea vieții noastre prin gratuitatea lui. Literaturismul e o teorie a cunoașterii : e falsificarea intuiției și percepției exterioare după legi de efect, de exagerare și artificial.

„Manifestul Crinului alb" e un nechezat de literaturism excesiv. Originea lui socială se găsește în acele multiple „manifeste" franceze (suprarealist, dadaist, catolic etc), pe care se cred datoare să le lanseze cenaclele de cafenea, atrăgînd atenția universului întreg asupra genialității lor precoce și al adevărului imanent pe care numai ele l-au prins în mrejele lor istețe.

Literatură și iar literatură. Chiar și noi care nu sîntem pragmatiști, ne-am săturat de atîtea poze pe cît de verbale, pe atît de ineficace. O insistentă nostalgie de viața practică, de realizări și de fapte începe să ne domine. Căci, d-lor. tineri revoluționari care voiți etică înainte de toate, trebuie să știți că *etica e fapt*, realizare, exemplu, nu grimase mai mult ori mai puțin sublime. Ne-am săturat de literatură și inanitatea ei. Voim luptă și risc care dă autoritate prin cheltuiala de sine, nu viață

intensă presărată, fie și cu talent, pe pagini elegant tipărite și dezertare de epicurei de la datorii grave și imediate.

* * *

Și totuși acest „manifest" trebuie înțeles în semnificația lui, pentru a-i desemna originea, caracterul și prin aceasta puterea lui operantă.

O sumă de gazete cotidiene au judecat aspru acest gest de tinerețe. Pentru ele, „manifestul Crinului alb" e o colecție de inepție, de contraziceri absurde, de ieșiri ridicole, de rățoieli în vînt a unor oameni care n-au nici chemarea, nici autoritatea s-o facă, în fine un produs mental cel mult amuzant prin inconștiența și suficiența lui.

Nu ne vom alipi acestui punct de vedere. Orice manifestare chiar una literară, își are cauzalitatea ei. Orice fenomen care reușește să existe e înscris într-un rost. Și, pe urmă, în accentele penibile ale acestui manifest nu totul e literatură. Cîteodată se desprind spasmuri de chin și de bună credință ce trebuiesc discutate, luminate.

Întîi de toate, pentru psihologie, Manifestul Crinului alb e un document extrem de interesant : inepție de logică, temperament ce vrea să fie fanatic și accese de critică ultraascuțită, grosolănie și oarecare înduioșare, efecte literare căutate, voite, și totuși bună-credință, insolență simplistă și oricum nițică seriozitate : toate acestea se găsesc amalgamate și mestecate în pasta foarte eterogenă a aceluiași articol. Incoerența aceasta fecundă e simptomul evident al unei crize de pubertate. Documentul ar interesa pînă în cele mai mici amănunte un amator de freudism.

Charlotte Buhler, o prea onorabilă femeie privat-dozent de la Viena, a publicat o culegere de „jurnale intime" de adolescenți și domnișoare de pension în faza critică. Dacă aș avea timp și loc, aș înșira pe două coloane texte din aceste două surse. (Voi face-o poate altădată). Asemănarea „jurnalelor intime" culese de la adolescenții aceștia prezintă aproape identități de ton cu patosul „Crinului alb". Aceeași descoperire mirată și simplistă a cosmosului, același „eu" gălăgios și gigant

care descoperindu-se pe sine întîia oară se crede centrul de gravitate al lumii, (într-o serie de articole anterioare unde d. Petru Marcu-Balş combate „spiritul critic", ni se dă şi toată etalarea bibliografiei foarte „noi" pe care o capătă d-sa de la profesorii berlinezi şi aflăm printre altele că sursele dreptului roman sînt : Decretales, Corpus juris civilis etc. etc.) aceleaşi preocupări „chinuitoare", pentru probleme de înaltă metafizică care, — vai, — figurează palide şi fanate ca şi femeile dezafectate care par sublime la douăzeci de ani, — pînă şi în manualele de popularizare.

Cu un cuvînt o criză de fiziologie care se ia drept revelaţie a secretului cosmic, în loc să ducă la o căsătorie (fetele sînt mai fericite!), sau la simplă petrecere.

Dar mai este ceva. Tonalitatea sufletească a „crinilor albi" nu e numai aceea a unor adolescenţi. Fiindcă, în definitiv, nu toţi tinerii reacţionează la fel într-o anumită vîrstă. Sînt tineri şi tineri. E vorba şi de o anumită calitate a structurii sufleteşti. Aceasta, în bună parte e aceea a multor participanţi la manifestaţiile studenţeşti care se soldează cu geamuri sparte, cu bătăi şi cu profanări de lucruri sfinte. Un elan de barbarie şi huliganism înfiorară de la un capăt la celălalt cu accentele de pamflet prea cunoscut (în ţara noastră, a injuriei) paginile manifestului.

La sfîrşitul lecturii acestui prea imaculat „crin alb" o imagine bruscă mi s-a întipărit în minte : un sarmat hirsut, acoperit cu piei de capră, păros peste măsură, cu o ghioagă enormă în mînă, intră într-un muzeu de artă decorativă. Într-un acces de „sublimă" violenţă sfarmă într-o clipă rînd pe rînd vitrinele fragile în care răbdarea şi voinţa de artă a omenirii a îngrămădit vase de Sèvres, porţelanuri de Italia, vase de Cipru şi de Persia.

Rareori mi-a fost dat să văd un accent mai preistoric, un glas mai cavernos pătrunzînd îndărătnic peste straturile milenare ale culturii, o revanşă absurdă a pitecantropului, refulat de dogme religioase şi de discipline sociale, ca în profesia de credinţă a cavalerilor „puri" şi neprihăniţi ai „Crinului alb". M-am gîndit o clipă la Proudhon, un Proudhon fără generozitate, temperament excesiv de rural semidoct, în care raţiunea şi

tensiunea arterială îşi amestecă deopotrivă contribuţia lor la stabilirea adevărului.

Vor înţelege tinerii mei amici din tristeţea cu care spun aceste lucruri că jemanfişismul nu e în firea mea...

*
* *

Manifestul începe cu un război feroce declarat generaţiei mai vechi, care e gratificată de la început, simplu şi curat, cu epitetul de „boi". (Aici e utilizată o veche comparaţie a lui Börne cu boii lui Pitagora). Dar cine constituie generaţia veche ? S-ar părea, cum e şi firesc, că e vorba de oamenii care au acum cel puţin cincizeci de ani. Dar imediat aflăm după semne prea evidente, că e vorba şi de boi cei mai tineri din care unii au depăşit abia treizeci de ani. Ştiam mai demult că o generaţie înseamnă cel puţin treizeci de ani diferenţă şi că unii istorici consideră un secol compus din trei generaţii. Să admitem că lucrurile merg mai repede acum. Sîntem în secolul automobilului şi nu al poştalionului. Generaţiile deci s-au scurtat. Cu cît ? Veţi crede poate că s-a stabilit o diferenţă măcar de 20 de ani. Eroare profundă. Generaţiile se caracterizează altfel acum, din trei în trei ani. Iată, de pildă, cazul nostru să zicem tragic.

Tinerii care semnează manifestul trebuie să aibă douăzecişişase ori douăzecişişapte de ani. Noi cei care am trecut cu un an sau doi peste treizeci sîntem pur şi simplu daţi afară din arena vieţii ca secătuiţi de forţe, ramoliţi, învechiţi, ruginiţi, paşoptişti etc. Iar tineretul mai fraged care are acum douăzeci de ani începe să murmure contra senilităţii precoce a semnatarilor manifestului. Recunoaşteţi că mergem repede.

Dar manifestanţii, trecînd uşor peste chestiuni de cifre şi de vîrste, ne indică un criteriu obiectiv pentru a diferenţia generaţiile : cei dinainte de război şi cei care au început să trăiască spiritual în epoca postbelică, cu toate caracterele ei de extremă noutate, foarte comparabilă cu epoca romantică ce-a succedat războaielor napoleoniene.

Ne împăcăm şi cu acest criteriu, şi dacă se admite un recurs contra izgonirii noastre din cetăţenia culturală

bazată pe acest criteriu, introducem o contestaţie prin care arătăm că şi noi am început a produce după război, că şi noi am apucat în prima noastră tinereţe valul de misticism şi de revoluţie. Subsemnatul chiar a semnat un articol în *Gîndirea (Rusia şi Europa)* şi cîteva *Scrisori din Paris* în *Viaţa românească*, care ar satisface poate pe exigenţii manifestanţi. Cerem, deci, tribunalului suprem, dacă există şi unde există, să ne introducă şi pe noi în rîndul tineretului şi să nu ne dea afară, crud şi nemilos, înainte de a ne fi valorificat forţele şi de a da ceea ce putem să dăm. Să admitem deci că avem dreptul, măcar pe jumătate, să luăm parte şi noi în instanţa în care se face procesul vechii generaţii. Cu atît mai mult ne înghesuim la această rară onoare cu cît pontifii sarbedei generaţii (cea veche) au văzut prea puţin din „splendoarea şi dimensiunile generaţiei în care naţiunea, îşi regăseşte în sfîrşit destinul şi drumul ei istoric". Cine nu s-ar băga la asemenea onoare? Cine ar putea rezista tentaţiei?

Dar de ce oribilă crimă sînt vinovaţi aceşti degeneraţi senili, aceşti odioşi strigoi ai trecutului, care „în loc să plîngă cu ţărîna pe creştet (mie mărturisesc că mi s-a făcut deja milă!), i-au ieşit întru întîmpinare numai cu venin gălbui, ţîşnind din rădăcina cariată a gurii lor jimbate de zîmbetul acru al unei semi-bună voinţi sinistre, cu ocări jalnice?...".

Răspunsul il avem îndată. Aceşti mizerabili sînt vinovaţi de jemanfişism şi indiferenţă, de scepticism şi criticism, de individualism şi în fine de egotism voluptuos.

E de ajuns, nu-i aşa?

Să luăm lucrurile în serios şi să le analizăm după criteriul adevărului, care nu e încă cel mai prost, în orice caz nu e mult mai prost decît acel al fanatismului ori al credinţei oarbe.

Jemanfişismul ori indiferentismul cui?

Al personalităţilor eminente din generaţia trecută? Indiferentismul unui Maiorescu, pedantul şi gravul Maiorescu, C. Stere, N. Iorga, S. Mehedinţi, al unui Iuliu Maniu, Vintilă Brătianu ori I. Mihalache? Dar aceştia toţi pot fi acuzaţi de aere pontificale, de moralişti, de pedanţi, de tot ce vreţi afară de indiferenţă şi gust pentru glume. *Viaţa românească*, ca şi *Sămănătorul*, pe vremuri a strigat mereu morală şi iar morală într-atît încît toţi finii esteţi ne-au atacat cu tot dispreţul de care dispun adoratorii subţiri ai artei pure. Dacă e cineva care cu enorme surse de religiozitate a crezut pînă la naivitate în „ţăran", „popor" „dreptate", „libertate" etc., apoi a fost *Viaţa românească* şi colaboratorii ei. Sau poate nu e vorba de personalităţile proeminente, ci de marea mulţime, de unii samsari politici, de pehlivanii cluburilor. În acest caz, sîntem cu toul alături de manifestanţii crinului alb. Am scris de nenumărate ori şi aici şi aiurea că nenorocirea cea mare a ţării noastre e spiritul acesta de pehlivănie, de operetă, scepticismul glumeţ şi vulgar cu care se profanează — cele mai serioase, adînci ori tragice iniţiative. Ne-am ridicat de atîtea ori contra fanariotismului subtil ori şiret, contra ipocriziei orientale care ne roade ce e mai curat şi mai nobil în naţia aceasta. În privinţa aceasta, întindem o mînă loială tinerilor manifestanţi şi le urăm succes în lupta lor — dacă vor da-o — pe acest tărîm.

Criticismul. Aici chestiunea se complică, fiindcă nu putem simplifica lucrurile printr-o pornire plină numai de elan fără a o privi în complexitatea ei.

Dacă e vorba de uscăciunea sufletească a unora, de neputinţa lor lucidă şi stearpă, o plîngem şi o dispreţuim în acelaşi timp. Nimic nu se poate face fără credinţă, fără generozitate. Iubim lupta şi sufletul ei plin de patos şi de pasiune. Impotenţii sterili sînt departe de gustul nostru.

Dar căldura inimii nu trebuie să însemne confuziunea capului. Una e generozitatea şi avîntul şi alta e îndobitocirea mistică prin suprimarea conştiinţei şi prin ridicare la suveranitate a inconştientului şi a instinctului.

Am spus-o de atîtea ori şi trebuie să o mai repetăm încă o dată şi aici.

Sîntem adepţii unui evoluţionism psihologic care ne arată că formele inconştiente sînt vechi structuri depăşite, dezafectate, (actuale azi abia în regresiunile mentale ale nevrozelor religioase ori simple) şi că formele de conştiinţă sînt cele mai perfecţionate şi mai complexe (fiindcă le cuprind şi pe celelalte) de viaţă sufletească. Nici o existenţă vitală nu se întoarce înapoi, de bună voie, la forme inferioare. Nu e contradicţie, cum crede prea repede *Manifestul Crinului alb*, între evoluţionis-

mul relativist și recunoașterea rațiunii supreme. Credem evoluționism, a cărui ultimă formă e rațiunea și conștiința. Mîine cînd aceste forme de evoluție vor fi depășite se vor pune alte probleme de valorificare. Credem că totul se schimbă, dar ceea ce avem astăzi e totuși ultima achiziție și e deci cea mai bună.

Criticismul e o formă a rațiunii. El e premergător actului creației fiindcă curăță terenul de resturi mai vechi. E indispensabil din punct de vedere teoretic. Dar el e necesar și din punct de vedere practic românesc. Criticismul e o formă de protestare. Cum vom scăpa de mizeriile descrise în manifest, de indiferentism, jemanfișism, scepticism, dacă nu le vom critica, combate și denunța. Să abdicăm printr-o accepțiune totală, printr-un act de adorație mută și extazică? Dar atunci nimic din ceea ce dorește să distrugă manifestul nu se va înlătura. Cum nu observă semnatarii filipicei adresate societății românești că disprețuind criticismul, ei fac totuși o aspră critică, care merge așa de departe, cîteodată, încît deviază în injurie?

Sîntem acuzați, mai ales noi moldovenii, de criticism acut. Ce să facem? E probabil o fatalitate. Dar se poate face oare un proces unei provincii întregi că e așa și nu e altfel. Se poate combate o anumită tipologie provincială? Nu văd altă soluție decît să se asasineze în masă toți moldovenii ca eretici și păcătoși (cum a făcut Ferdinand Catolicul cu arabii) și să colonizeze ținutul cu români mai mistici și mai ortodoxi.

E mai util așa decît să se facă proces fenomenelor naturale.

Dar noi credem că o națiune cîștigă în bogăție și în complexitate cu cît e mai diferențiată provincial sau regional. Unii dau sufletul românesc romantic, liric, alții pe acela critic ori clasic și componența românească care rezultă e cu atît mai interesantă.

Goana contra rațiunii și spiritului critic e așa de mare, încît manifestanții declară împrumutat tot ce ține de iluminismul francez și de spiritul marii revoluții. Cu alte cuvinte, sînt declarați trădători și înstrăinați toți cîți gîndesc așa. Vina cea mare a generației trecute e că a împrumutat aceste idei. „Au uitat prea mult acești oameni că luptau pentru niște idei care-și pierduse din lu-

ciu și vitalitate prin faptul împrumutului"... sau: „Generația părinților noștri a trăit din împrumuturi necernute și din gînduri neisprăvite", etc. Împrumutat poate. Dar tot a fost împrumutat aici. Și ideologia raționalistă și civilizatorie franceză ca și romantismul german reacționar pe care l-au avut semănătoriștii d-lui Iorga și pe care voiesc să-l reintroducă tinerii manifestanți, crezînd că aduc ceva nou. Împrumut și iar împrumut. Și ceea ce a făcut generația vechea și ceea ce ne propun tinerii revoluționari. Numai că trebuie să fim atenți la consecințele acestor împrumuturi. Misticismul și ortodoxismul vor aduce obscurantism și sălbăticie. De bine de rău iluminismul sec. XVIII francez ne-a adus bruma de civilizație, rea sau bună cum e, pe care o avem astăzi. Și tot e preferabil ceva la nimic. Dar mai este ceva. Cei trei autori ai manifestului se declară pentru specificul național, pentru determinarea proprie și particulară a națiunii noastre. Dar precizarea sufletului național e percepția unei individualizări, a unei diferențieri bazate pe o operație de discriminație. Nu pot deosebi ce e al meu de ce e al altuia decît printr-o operație de limitare rațională. Misticismul care urăște individualizarea, care amestecă și contopește totul, nu permite diferențieri. Între mistică și specificul național e o enormă incompatibilitate.

Știm însă că recenții reformatori nu cred în știință și în civilizație. Buna dispoziție și simplitatea cu care stabilesc ecuația știință=banalitate e o fericire pentru filosof și sînt demne, în adevăr, de individ. Nici Bourget în romanele sale de veselă memorie (conflictul medic-preot) nu regula mai expeditiv problema științei. Trebuie să mergi pînă la Mr. Homais pentru asemenea efecte. „Știința se străduiește, prin urmare, zic manifestanții, oricîte foloase ne-ar aduce și oricîte imnuri i-am închina, să banalizeze fără scrupul lumea". Așadar, dintr-o lovitură de condei, administrată elgant de un tînăr român, student la începutul veacului al XX-lea la Berlin, se desființează străduința întregii omeniri de patru secole, tot ce formează progresul și năzuința umanitiății.

Și aceasta se face, să se țină minte, în România, în revista *Gîndirea* în luna octombrie 1928. Nu le e frică acestor tineri religioși și plini de „angoisse" de atîta eternitate strivită? Dar, mai ales, nu-i supără atîta prost

gust? „Falimentul științei“ e tot așa de răsuflat, de banal și de jenant pentru un om bine crescut intelectualicește ca și ateismul celor din tabăra adversă.

D-rul Tiron din Iași, mare ateu pe vremuri, combătea cam așa existența lui Dumnezeu. De pe catedra de unde profesa patologia generală se punea să înjure propriu-zis și țigănește pe Dumnezeu. Apoi se adresa triumfător studenților :

— Vedeți că nu există. Căci, dacă ar exista m-ar trăsni imediat. Probă experimentală și irefutabilă.

Cam de același calibru intelectual și dovedind aceeași complexitate e și chestiunea „falimentului științei“, de partea cealaltă a baricadei.

În fine, generația veche mai e vinovată și de o altă crimă. A fost individualistă. S-a dedat la viață bună. A fost, cum zic semnatarii manifestului, apucată de egotismul voluptuos. „Încoronați cu trandafiri roșii pătați de vărsături vinete, în mîini cu cupe și pe buze cu nerușinate surîsuri, generația veche se amuză“. A se slăbi! Am văzut noi multiple orgii ale tineretului vitalist, pentru care „viața“ e un scop în sine, ale tineretului postbelic, tumultuos și frenetic fără rezervă și fără pudoare, care ar fi lăsat mult în urmă, modestele petreceri bătrînești. Numai de aceasta n-are să se plîngă ultima generație! Accesele acestea de ascetism puritan ni se par cu totul deplasate în generația recentă, pentru care orice limită e exclusă, pentru care noțiunea de viață intensă, de destrăbălare vitalistă, de etalare a tuturor apetiturilor e o regulă de conduită morală. Și poate în acest lucru stă eroarea lor cea mai gravă. Preamărirea vieții, a euforiei și exuberanței, încurajarea biologiei primare din om sub formă de efuziuni dezordonate, paroxismul permanent al instinctelor justificat de o vagă metafizică bergsoniană ori nietzscheiană dezumanizează și înjosește. Cultivarea bestialității desființează ceea ce e propriu omului. Am arătat altă dată mai pe larg, într-un eseu intitulat *Definiția omului,* că ceea ce situează pe om aparte în natură, ceea ce constituie tocmai omenia lui specifică e faptul de a merge contra instinctului de conservare, de a opri prin bariere de inhibiție și amînare poftele imediate și năzuințele năvalnice.

Omul e om fiindcă se refuză, fiindcă se oprește și se înfrînă, fiindcă e absurd din punctul de vedere al logicei biologice. Nu pe calea cultivării și exasperării vitalității vom ajunge la valorile supreme etice și metafizice, ci pe aceea ale înăbușirii ei. Altfel omul e o simplă continuare a animalului.

„Viața“ cîntată de Nietzsche, Guyau, James ori Bergson nu e o valoare în sine. E, din contra, un simplu mijloc pentru o realizare spirituală ce ne depășește. Cei vechi știau aceasta. Ei își dădeau viața *pentru* ceva, știau să moară *pentru* ceva. Toate religiile și moralele au considerat viața ca un simplu instrument pentru a atinge ceva superior nouă.

Numai deceniile postbelice, cu lăcomia lor libidinoasă de plăceri au făcut din principiul vital un idol, o zeitate cu atît mai respectabilă cu cît le lingușea nevoia de juisare. Dar tineretul trebuie să știe că nimic mare nu e posibil fără un minimum de ascetism, adică de ucidere relativă a bestialității imediate din noi.

După acest lung rechizitoriu adus generațiilor anterioare, manifestul se termină cu o declarație de principii tradiționaliste. „Ceea ce ne îndreaptă către istorie este credința că totul e istoric, (așadar evoluționism relativist) de la cel mai umil gînd și mai timid gest pînă la rațiunea absolută și dacă ne simțim autohtoni ne constatăm *solidari cu trecutul* acestei nații pe un pămînt românesc“. Mărturisim că nu mai înțelegem nimic. Tinerii semnatari încep prin a batjocori trecutul și generațiile anterioare și pe urmă se declară solidari cu dînsul. E oare tot un efect al logicii vitaliste?

Căci, cu care trecut se leagă d-lor?

Pe cel recent, de la 1848 încoace îl blestemă și-l distrug. Cel înainte de 1848? Dar acela e cel mai plin de fanariotism, scepticism etc., adică de defectele pe care le denunță manifestul. Nu văd altă scăpare pentru autorii „Crinului alb“ decît să fraternizeze, (declarîndu-l ortodox și mistic), cu Ștefan cel Mare.

*
* *

Firește gestul acesta nu e lipsit de o semnificație mai largă. El a încadrat într-un curent ceva mai amplu care voiește să reformeze metodele și spiritul vechi prin leacul salvator al ortodoxismului.

Sînt convins că printre propagandiştii ortodoxi sînt oameni serioşi, luminaţi şi de bună credinţă. Nu mă îndoiesc o clipă că bunul meu prieten Nichifor Crainic nu e animat de toate aceste virtuţi. Şi totuşi sensul suszisei mişcări îmi apare cu totul altfel. Amestecul de viaţă bestială, de preamărire a plenitudinii de vitalitate, de lubricitate senzuală şi de instinct primar cu aspiraţia către religiozitate, mă face să mă gîndesc, fără să vreau, la eroul tuturor orgiilor pravoslavnice, la voinica brută siberiană, animator rustic şi viguros etalon de reproducţie care a fost Rasputin. După o copioasă mîncare, în care devora două curci şi un purcel fript, doi litri de vutcă şi zece împreunări sexuale, Rasputin cădea în extaz şi vedea pe Dumnezeu. E fenomenul obţinut prin întîlnirea unei primitivităţi adînc native cu un delir al trupului excitat pînă la paroxism. E poate şi nevoia de scuză, de justificare pe care orice suflet, fie el cît de zoologic, o simte în faţa păcatului, dar mai ales un început de oboseală : bestia extatică după ravagiile spasmului.

Şi Rasputin e o singură pildă rusească printre atîtea altele. Amestecul de viaţă intens animală şi de sublimitate mistică e caracteristic ortodoxismului rusesc. Alianţa între vitalismul orgiac şi năzuinţa către extaz în acelaşi timp este şi caracteristica, cel puţin teoretică, a tinerei mişcări ortodoxe româneşti. Filiaţiunea se impune deci.

Dar trebuie să se ştie că aceasta n-are nimic de-a face cu flacăra pură a religiozităţii adevărate făcută din veneraţie, ascetism, respect, iubire de oameni, prosternare umilă şi modestă în faţa eternităţii şi generozitate fără margini pentru existenţa mizeriei omeneşti.

Oboseala ebrietăţii sau tristeţea actului sexual împlinit nu e religie, în orice caz nu e o religie evoluată. Misticismul de sfîrşit de chef, misticismul de ora cinci dimineaţa, misticismul orgiac cînd îngerii şi cu prostituatele se amestecă din belşug ca să confirme „eterna tinereţe“ sau elanul vital, toate acestea, o spun cu amărăciune, prieteni ortodoxi şi tineri frenetici de viaţă, nu ne vor aduce mîntuirea.

PRECIZARI

Intelectualism, ortodoxism, misticism ; cuvinte şi formule noi pentru realităţi vechi. Ca şi Rusia, ţara noastră, drum de tranziţie între Europa şi Asia, îşi pune deodată în faţă două metode de realizare. Ca şi pe timpul opoziţiei între Dostoievski şi Turgheniev, ni se deschid şi nouă acum două căi către perfecţiune : prin pilda Occidentului sau prin aceea a Orientului, cu mijloacele conştiinţei, civilizaţiei şi raţiunii, sau cu acelea ale bizantinismului ortodox, transformat arbitrar şi ilegitim în naţionalism autohton. De şaptezeci de ani se pune mereu, la fiecare deceniu, această alternativă.

E, către 1870, aceea dintre Junimea şi liberalism. O găsim apoi, spre 1900, între sămătorism şi socialism, în politică ori simbolism în literatură. Acum după război vechea dispută se formulează între ortodoxism tradiţionalist şi europenism progresiv.

Cu excepţia formelor literare şi limbistice, care urmează fatal o curbă de evoluţie strict locală, m-am declarat totdeauna cu hotărîre şi simpatie către conştiinţionalismul european. — Fiindcă naţionalismul extremist nu-mi indică nici o soluţie. În plus, el închide o gravă contradicţie, aş zice un non-sens, atunci cînd cere deopotrivă pe de o parte realizarea misticismului, adică domnia inconştientului, a forţelor instinctice [sic] şi oarbe ale sufletului, iar pe de altă parte consacrarea specificului naţional.

Definiţia fenomenului specific românesc nu stă, la noi, în trecut. N-o putem găsi pe calea tradiţionalismului. Sîntem cu toţii de acord că n-am trăit încă momentul naţional culminant, că trecutul nostru e impur şi înstrănat şi că aşteptăm realizarea noastră sufletească integrală de la viitor. Românismul, adică ceea ce e particular, unic românesc, nu e făcut, nu e închegat încă, ci, cu o formulă bergsoniană, *e pe cale de a se face*. E încă în acea devenire care se dibuieşte, se caută pe sine.

Dar orice precizare într-o formă, orice încercare de definiţie e o operă de conştiinţă. Numai prin cultivarea formelor superioare sufleteşti, prin adăparea la culturile Apusului vom crea cultura românească, adică *instrumentul de percepţie*, care să ne indice, să ne spună cine şi

ce suntem. Specific național fără conștiință și fără rațiune nu e posibil. Întîi să ne cultivăm și pe urmă ne vom înțelege. Adică ne vom înțelege pe măsură ce ne vom crea. Specificitatea națională e o operă de desprindere, de diferențiere, iar percepția diferențierii nu se poate obține decît prin rațiune. Începînd a fi buni europeni, vom sfîrși prin a fi buni români. Românismul se învață prin europenism.

Așa a fost în trecut așa e și astăzi. Patruzecioptismul bonjurist și jacobinit ne-a dat conștiința națională. Români ne-am descoperit mai întîi în Franța. Opoziția crează determinările și precizările.

Suprimînd însă orice posibilitate de evoluție culturală orice tentativă de civilizare, scoborîndu-ne din contra în jos, către faza instinctului, a animalizării crescînde, a obscurantismului triumfător, vom îneca în întuneric amorf orice veleitate de distincțiune națională. Misticismul, cu formula lui românească recentă, ortodoxismul, suprimă comparațiile paralele, individualizările, contopind totul în neant.

Dar să nu se uite însă că situarea noastră într-o formă națională precisă e un procedeu de discriminare.

Mistica distruge complet naționalitatea, care e o formă de individualitate colectivă.

După amețeala imediat postbelică, a unui fachirism vag, stupid, inform, urmează astăzi peste tot repriza conștiinței, a lucidității virile, a principiului sufletesc activ, demn și stăpîn pe sine.

Din aceste cîteva considerații generale, corolarele se impun de la sine. Fiindcă cultura românească nu e determinată specific încă, ci abia pe calea de determinare, cred că nu există încă nici un tip de intelectual particular român. Aceasta, fără îndoială, nu înseamnă că nu avem ici colo individualități eminente, intelectuali eminenți. Voiesc să spun că nu avem un *tip colectiv,* comun, de intelectual român. Căci, orice s-ar spune, diferențierea tipologică pe națiuni e puternică prin coloratura ce-o dă, nu numai în artă, dar chiar și în filosofie și ideologie. Kayserling și Nietzsche nu seamănă cu Anatole France. Tipul nostru de intelectual nu e caracterizat prin semne locale. El e tributar Apusului, fie că e umanitarist, fie că e, ceea ce e și mai interesant, naționalist integral, importînd formula Daudet-Maurras. Ceea ce dovedește

încă o dată că pînă și naționalismul ori antisemitismul tot din străinătate l[e]-am învățat.

Intelectuali propriu-ziși — călugări ai spiritului, „clerici", cum le zice Benda —, avem prea puțini, fiindcă există prea puține organizații cerebrale, care să poată gîndi complet dezinteresat. Utilul, practicul, patrioticul sînt încă valori care eclipsează adevărul pur. Aplicația și pedagogia ne domină încă în bună parte.

Intelectualul autentic gîndește universalul prin particular, adică creează adevăr general uman cu mijloace locale și naționale. Prin aceasta, adevărul e confirmat prin probe varii, luate din toate mentalitățile națiunilor.

La acest ideal vom ajunge cu încetul, considerînd pilda altora și perfecționîndu-ne facultățile mentale superioare.

Obscurantismul ortodox și mistic, cu întoarcerea lui la naționalul șovin și la forțele așa zise „creatoare" ale instinctului bestial, e cel mai prost serviciu ce se poate oferi culturalității haotice și dezorientate în care trăim. Ca și rușii pe timpul lui Petru cel Mare, ca și mahomedanii lui Kemal Mustafa, vom învăța să fim români, învățînd mai întîi rațiunea Occidentului.

DESPRE „MISTICA STATULUI" SAU BASMUL CU COCOȘUL ROȘ

D. Petre Marcu-Balș trebuie să fie un om perfect fericit. Mai întîi fiindcă e tînăr.

Tinerețea îi ține loc de tot : de logică, de gust, dar mai ales de decență. Există oare fată urîtă la șaisprezece ani ? Cu o nobilă și fragedă candoare zburdă de nu știu cîte numere în paginile *Gîndiri,* nechează frenetic și își închipuie că judecă. Insultă, afirmă, emite judecătorești sentințe și, totuși, crede, fără pic de îndoială, că raționează. Student sîrguitor la Berlin, transcrie toată bibliografia de la curs și ne-o servește caldă-călduță. Trage de ureche, admonestîndu-i părintește, oameni bătrîni care se cheamă Maiorescu, Stere, Carp.

Aici lăfăindu-se „nonchalant", aici înfuriindu-se intempestiv șterge cu o simplă lovitură de condei din istoria culturii iluminismului francez, marea revoluție,

constituționalismul englez, filosofia raționalistă și alte cîteva năzbîtii și gogomănii de acestea de care face haz cu nespusă poftă. Debitează cu emfază și vorbe definitive toate „noutățile" gazetăriei actuale relativ la istoria recentă a culturii noastre cu arhicunoscuta luptă între influențele romantismului german și raționalismului francez (vezi Ibrăileanu, Sanielevici, Zeletin, pînă și P. Șeicaru etc. etc. etc.), „noutăți" de care s-ar jena însuși d. Lovinescu, și i se pare că a prins pe Dumnezeu de picior. Dar d-sa e încă și mai fericit. Căci doar e descoperitorul vesel a lui Pârvan jurist și filosof al statului. Iar acum în urmă a avut imensul noroc să facă o nouă descoperire : „statul istoric" ! !

Vedeți, mă rog, „statul istoric". (Sînt oare și altfel de state" ?!) Dar ceea ce provoacă în adevăr stupefacțiunea cea mai violentă și taie pur și simplu răsuflarea e „găselnița" — cum ar zice d. E Bucuță, — după care, teoreticianul acestui faimos „stat" nu e numai, după cum se credea, Simion Bărnuțiu, Pârvan, moș Ion Creangă și Savigny, dar însuși... marele rege Carol.

Citind așa minunate lucruri, cine se poate bucura singur ? Căci doar există un altruism al frumosului.

Prieteni și cititori, vă conjur, pentru interesul vostru, citiți pe d. Petru Marcu Balș ! Și dacă sînteți amatori de logică, de bun-simț, atunci, cum zic francezii, „c'est une fête pour l'esprit".

*
* *

D. Petre Marcu-Balș, ca mulți din oamenii generației recente, confundă temperamentul cu inteligența. Aici e poate eroarea sa cea mai gravă. Avînd nervi, crede că face silogisme. Cu oarecare aptitudini pentru pamflet, în loc să capete un loc onorabil în coloanele uneia din numeroasele gazete-revolver, cu care, spre slăvirea lui Dumnezeu, și a patriei noastre, sîntem tot mereu mai dăruiți, d-sa se încurcă în teorii, în argumente, în opere de construcție mentală. În loc ca, între o înjurătură și o doină, să ne invectiveze brav, neaoș și oltenește, așa cum face cu talent printre veștede rînduri de doctrină și de limfatică gîndire, (dîndu-ne măsura adevăratei sale meniri) d-sa asudă în compoziții cerebrale, lipsite de afinitate

cu fiziologia sa robustă, nativă, instinctivă, neenervată încă de jocul subtil al gîndirii.

Iluzionîndu-se că aduce elemente noi într-o discuție arhiînvechită, d-sa nu e de loc conștient că „radotează" ceea ce spun de douăzeci de ani toți discipolii d-lui Cuza : supremația neamului, necesitatea ortodoxiei, goana contra anarhiei bolșevizante, ordinea [în] stat, trădare de neam, pericolul evreiesc, etc. etc.

De ce să ne ascundem după deget ?

Toată confuziunea, toate ezitările și contorsiunile, toată erudiția de proaspăt și prea recent doctor, adesea complet inoportună, toate contradicțiile din articolele d-lui Petre Marcu-Balș nu confirmă decît un singur lucru : jena de a merge deadreptul și de a spune ceea ce spun toți studenții din Liga creștină. Dar un văl așa de subțire poate fi foarte ușor înlăturat și fondul nud, fără intelectualitate, fără nuanțe, fără pătrundere filosofică și umană, apare în toată splendoarea lui. E foarte probabil chiar, ca însuși d. Petre Marcu-Balș să fie victima acestei amăgiri.

Evident că în asemenea condiții, o discuție principială e de prisos, fiindcă discuția presupune argumentație și judecată și d. Petre Marcu-Balș n-are decît credințe. O facem totuși, cu tot riscul de a fi acoperiți de injurii grosolane, — oricum atît martiraj măcar merită orice idee, — cu sentimentul că tineretul trebuie sfătuit și luminat, oricare ar fi situația în care se află. Doar Sf. Maria Egipteanca s-a prostituat — zic *Viețile Sfinților* — cu 12 bandiți pentru cauza creștinătății. Să bem paharul pînă la capăt și să fim profesori pînă la sfîrșit.

*
* *

D. Petre Marcu-Balș voiește să lumineze istoria doctrinelor noastre culturale din ultima jumătate de veac. Cu scopul de a se lumina și mai ales de a găsi, în ce privește viitorul, îndreptare pentru o conduită socială și etică practică. Dar cum de profesie e jurist în fașă, el caută, cu nenumărate digresii care dovedesc neastîmpărata sa aptitudine de pamfletar, să privească această evoluție ideologică prin prizma ideilor despre stat, așa cum le-au preconizat diferiți gînditori naționali. Și găsește

două concepții despre stat : una juridică, luată din constituționalismul englez, bazată pe raționalismul francez și pe postulatul legalității și al libertății individuale, și alta istorică, irațională, sprijinită pe concepția evoluționismului istoric de tip Savigny. Pe acest Savigny pe care l-a descoperit cu un amor tardiv, la Berlin, îl prescrie d. Petre Marcu-Balş obligator tuturor publiciştilor din România, fie că s-au ocupat, fie că nu, cu cercetările juridice și sociologice. Că îl găsește la Simion Bărnuțiu nu e de mirare, dar nu permite nici unuia din idolii săi : Pârvan, regel Carol, d. N. Iorga, Ion Creangă, d. R. Dragnea etc. să nu-l adopte. Și, firește, toate aceste docile personagii se grăbesc să-l satisfacă.

Așadar dualismul straşnic și iremediabil între cele două concepte, dualismul care are infinite consecințe pentru destinul neamului nostru. Fericite, prin propaganda istoriștilor, nefaste prin aceea a constituționaliștilor filoenglezi și filofrancezi. Repartiția e simplă și simetrică, nimic de zis. Dar cine sînt criminalii răspînditori ai legalismului și ai individualismului anarhic, după rețeta anglo-franceză ? Sînt junimiștii și poporaniștii. Europenizanți fără măsură, raționaliști înguști, spirite abstracte fără pricepere pentru realitățile și specificitatea națională, poporaniștii și junimiștii sînt ca „jacobinii" lui Taine, spirite matematice și gratuite. Ei nu pricep două lucruri : 1) Faptul că statul nu se încarnează într-o formulă unică oferită de rațiune și că astfel n-au pricepere pentru devenirea istorică și națională, care îmbracă mereu alte forme particulare, după circumstanțe de loc și timp, și ; 2) Faptul că acceptarea legalismului (teribile ironii are d. Petre Marcu-Balş la adresa formulei steriste „domnia legii" !) și a libertățiilor individuale ruinează spiritul colectiv, unitatea organică a statului, autoritatea acestuia și că duce la un anarhism deghizat.

Să observăm, în treacăt, că, dacă în aceste articole d. Petre Marcu-Balş se declară adept al istorismului, tot d-sa, în teribilul manifest al „Crinului alb", denunță cu violență relativismul istoric, sursă de scepticism și decadență, și se înscrie printre credincioșii unui transcedentalism absolut și imuabil, revelator de adevăruri eterne și neschimbate. Sau poate acolo s-a lăsat ademenit de d. Sorin Pavel, admirator acum al filosofiei lui Husserl ? Ne e dator d-sa, în orice caz, cu o precizare, fiindcă altfel, apucat mereu de capricii cum îl știm, nu vom mai putea ști ce vrea ?

Să vedem însă, dacă acuzații d-sale, junimiștii și poporaniștii, sînt așa de puri iluminiști și așa de lipsiți de concepția istorismului pe de o parte și de aceea a specificului național pe de alta.

După d. Zeletin, în cartea sa despre burghezia românească (și acesta nu afirmă numai, ci se sprijină și pe texte) ca și într-un articol recent din revista *Minerva*, junimiștii — lucrul îl știe toată lumea, — s-au adăpat adînc în preparația lor culturală, la romantismul german. Aceste influențe sînt evidente asupra lui Maiorescu, Carp, Negruzzi, adică conducătorii școlii, care și-au făcut studiile la Berlin într-o perioadă în care revoluția romantică și istoricistă, a cărui singur scop aproape, era combaterea revoluției franceze și a raționalismului său excesiv (postulatele sale se cunosc : revenirea la evul mediu, antiburghezismul, istoricismul etc.), se găsea în deplină înflorire. Același Savigny este citat în discursurile lui Petre Carp. Reacționarismul lor ca și concepția lor despre viață sînt acelea ale romantismului german. Carp și Maiorescu își justificau conservatismul și antirevoluționarismul lor tocmai pe postulatul *evoluției treptate*, deci istorice și specifice după moment, evoluție care în momentul acela nu justifica, după ei, primirea constituționalismului abstract european, fără afinitate cu lipsa noastră de pregătire. Ironiile lui Carp, Maiorescu, Eminescu, Caragiale, care au ajuns astăzi de pomină, se îndreptau contra importului politic european forțat și excesiv, neadmisibil în condițiile de atunci ale specificului nostru național și epocal. Sprijiniți tocmai pe un exagerat autohtonism local, refuzau junimiștii europenizarea și occidentalizarea noastră.

Nu mai insistăm asupra unor astfel de banalități. Toată lumea le cunoaște afară de d. Petre Marcu-Balş, care se dă la paradoxe numai ca să-i iasă o anumită construcție D. Petre Marcu-Balş scrie : „Către sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul lui al XX-lea forțele se grupează în alt mod... Ca o contrapondere se înfiripează istorismul și organicismul filosofic în România cu inspirații germane, în deosebi din Savigny". Dar această influență e cu mult mai veche. Ea datează de după 1860. Junimiștii tocmai au adus-o și popularizat-o. Mai de-

parte găsim și această afirmație și mai gravă : „Istoria influenței germane în România însemnează o mai deplină cunoaștere și conturare în sens românesc, spre deosebire de influența franceză care este sinonimă, — în afară de vremea bonjuriștilor, — cu diformație sufletească și dezaxare“. Aici se pare că d. Petre Marcu-Balș a plagiat pur și simplu pe d. Iorga (Ceea ce devine amuzant e că, din „germanofili“, devenim acuzați de excese francofile !). Problema astfel pusă e de un simplism așa de definitiv, încît refuzăm s-o mai discutăm spre a nu sparge uși deschise.

Dar să vedem cum stau poporaniștii față de aceeași acuzație ? Acceptarea raționalismului revoluției franceze și al libertarismului englez le întunecă oare complet viziunea istorică a lucrurilor ? Sau, ceea ce e și mai grav, ajung ei la acea incomprehensiune a naționalului și la acea desființare a statului organic și a autorității sale ? Aici ne poate apăra mai întîi însuși d. Petre Marcu-Balș care în „manifestul Crinului alb“ ne acuză de prea mult relativism istoric și evoluționist. În articolul *Vasile Pârvan și concepția statului* *, după ce ne acuză mai întîi că prin individualismul anarhic desființăm autoritatea statului, sîntem apoi iarăși pironiți la stîlpul infamiei ca marxiști autocrați și despotici care înăbușim expansiunea individului. Dumnezeu să-l înțeleagă pe d. Balș. Poporaniștii antiistoriști ? A citit d. Petre Marcu-Balș cronicile interne ale d-lui Stere dinainte de război unde, ca să se justifice exproprierea, se arăta evoluția dreptului de proprietate, ce nu poate fi considerat imuabil și etern ? Sau opera sa, *Evoluția individualității,* unde e vorba de dezvoltarea *istorică* a drepturilor individuale ? Dar toată doctrina politică a *Vieții românești* s-a sprijinit pe această axiomă, că fiecare moment și fiecare țară au specificitatea lor particulară. Doar Taine, a cărei influență asupra *V. R.* e cunoscută, a familiarizat de mult pe colaboratorii noștri cu noțiunile de mediu și moment istoric. D. G. Ibrăileanu, care a introdus de fapt punctul de vedere istoric în critică, a fost teribil de atacat pentru aceasta de partizanul „transcedentalismului“ în critică, d. M. Dragomirescu. Aș putea cita în această privință zeci și zeci de texte ale „Miscellaneelor“ de altă dată, dar discuția, poate deja numai pe jumătate utilă, s-ar lungi peste măsură.

Au fost străini poporaniștii de înțelegerea realităților naționale ? Aici d. Petre Marcu-Balș se va lovi de estetii d-lui Lovinescu care ne acuză, pur și simplu, de șovinism și sălbăticie strict locală. Mi se pare însă, că nimeni nu va nega lupta noastră, de două decenii, adesea acerbă, pentru determinarea și recunoașterea acestui specific național, pe care astăzi seninul domn Balș ne-o contestă, pur și simplu, cu o lovitură de condei.

Mai departe însă d-sa nu ne mai neagă acest umil merit, dar ne atrage atenția că ne contrazicem teribil atunci cînd susținem în același timp raționalismul antiistoric (ați văzut cît sîntem de antiistorici !) și teoria specificului național. Am fi curioși să vedem cum argumentează tînărul doctor jurist această incompatibilitate între raționalism și specificul național. Raționalismul, cînd nu e exagerat, nu exclude devenirea. El poate spune numai atît : în *stadiul actual* al evoluției facultăților noastre, de cunoaștere, rațiunea e cea mai perfectă din aceste facultăți. Mîine, poate, ea va fi depășită. Astăzi însă nu avem altceva mai bun. Rațiunea e ultima și cea mai desăvîrșită formă de cunoaștere, la care am ajuns *pînă astăzi,* trecînd peste forme inferioare ei. Dar aceasta nu exclude de loc evoluționismul și istorismul. N-a văzut d. Petre Marcu-Balș, în istoria filosofiei, atîtea împerecheri între atitudini raționaliste și evoluționiste. E, mi se pare, cazul clasic al lui H. Spencer, al lui Pierre Janet și al altora mulți. În ce privește relațiunile dintre teoria specificului național și raționalism, nu numai că nu sînt acelea de contradicție, dar aceste două atitudini se găsesc într-o perfectă corelație. În adevăr, determinarea unui fenomen național e o operă de *discriminare* și de diferențiere care nu se poate obține decît cu mijloace raționale de comparație, adică de stabilire de analogii și deosebiri. În orice caz recunoașterea unei individualități naționale nu poate fi rezultatul unei cunoașteri mistice care *contopește,* confundă în marele „tot“ deosebirile și diferențele. Pentru un mistic nu există român, bulgar, german ori grec. Există un singur om egal în spațiu și timp. Contradicție evidentă nu e decît între misticism și teoria specificului național. În nici un caz, între raționalism și această teorie.

* Titlul exact : *Pârvan și filosofia statului* (n. ed.)

Dar d. Petre Marcu-Balş ne mai prinde şi cu alte contradicţii. Cea de a doua între *antipozitivism* şi *democraţie.* Antipozitivismul, în speţă kantismul, crede d-sa, e atitudinea ultimei generaţii. Încă o inexactitate. Kantismul e o veche simpatie a *Vieţii româneşti*. D. C. Stere s-a declarat în nenumărate articole kantian. El povesteşte undeva, patetic, cum s-a familiarizat cu *Critica raţiunii pure*, singurul volum [pe] care-l avea cu sine printre gheţurile polare ale exilului său siberian. Şi apoi îl utilizează mereu pe acest Kant (care se poate concilia, de altfel, perfect cu A. Comte) pînă în rapoartele ori expunerile sale de motive la diferite legi.

„Zurück nach Kant" e strigătul reformiştilor germani contra lui Kautsky pe timpul discuţiei între acesta din urmă şi Bernstein. Dar în critica făcută de C. Stere socialismului român, acesta se sprijină exclusiv pe neokantienii germani şi îndeosebi pe Bernstein. Dar de unde legătura obligatorie între pozitivism şi democraţie şi mai ales contradicţia între alte doctrine nepozitiviste, (cum e de pildă Kantismul), şi democraţie ? Pozitivismul, cel sociologic mai ales, e numai una din justificările teoretice aduse în sprijinul democraţiei. Kantismul însă poate şi el justifica perfect aceeaşi atitudine politică. Mi se pare că neokantienii germani erau destul de democraţi. Un sociolog rus, Tugan-Baranowski, pretinde chiar, cu multă dreptate, că la baza oricărei revendicări democratice şi a socialismului în genere stă morala kantiană cu vestitul ei precept : „Consideră pe aproapele tău ca pe un scop în sine şi nu ca pe un mijloc". Din această apreciere kantiană a omului iese toată generozitatea democratică.

În fine, iată şi cea de a treia contradicţie în care cădem : problema eului nu s-ar potrivi cu garantarea libertăţilor. Mărturisim că nu mai înţelegem nimic şi credem că, mai ales, d. Petru Marcu-Balş nu pricepe nimic. Cum ? Între dezvoltarea vieţii interioare şi a eului (cum vrea Pârvan) şi garantarea libertăţilor nu e nici o legătură ? Ba chiar o contradicţie ?

Adică perioadele de oprimare sufletească, de coerciţiune socială, cînd individul e silit prin toate mijloacele să accepte „doctrinele oficiale", conformismul nivelator, să fie oare mai favorabil dezvoltării personalităţii interioare decît asigurarea libertăţii spirituale ? Crede în adevăr acest lucru d. Balş ? Fiindcă atunci e îngrijitor pentru structura sa mintală. Să citească d-sa şi să mediteze puţin măcar clasicile cercetări ale lui Durkheim în privinţa formării şi apariţiei personalităţii omeneşti şi a eului, care s-a format tocmai pe măsură ce conformismul social s-a micşorat. Să citească acest lucru, pentru că e inadmisibilă această lacună culturală la un tînăr care, totuşi, se pare că citeşte.

Undeva, în acelaşi articol, d. Petre Marcu-Balş combate complexele antinomice de idei. Dar toată istoria filosofiei e plină de sinteze şi de concilianţii între sisteme. Dacă ar fi cugetat mai profund şi mai puţin simplist ar fi văzut că totuşi de antinomie nu poate fi vorba. Că însuşi complexitatea îi repugnă robustei sale structuri mentale, o înţelegem. Dar aceasta e altceva.

*
* *

Să ne ridicăm pe o treaptă mai sus. Există în adevăr două concepţii duşmane despre stat, care se ciocnesc ireductibil în cultura noastră socială contemporană, una a statului istoric şi organicist şi alta a statului juridic individualist şi antiautoritar ? Noi credem că acest conflict e inventat de d. Petre Marcu-Balş. D-sa obligă oamenii care n-au nimic comun cu ştiinţele sociale, d. N. Iorga, Pârvan etc., să fie reprezentanţii unei teorii la care nu s-au gîndit. Dar acest conflict nu există, mai ales pentru că teoria statului după poporanişti n-are nici unul din caracterele pe care i le impută d-sa. ; d. Petre Marcu-Balş simplifică enorm lucrurile. El ciopleşte cu o secure nemiloasă toate nuanţele şi toate aproximaţiile. Spiritul său de geometrie extrem de simplificator (bun poate pentru gazetărie, periculos pentru adevăr şi ştiinţă), ignorează realitatea sau o schematizează şi o desfigurează.

În fond trebuie deosebit o politică şi o sociologie poporanistă. Cea dintîi e consecinţa logică a celei din urmă. Dacă ar fi studiat geneza acestei doctrine ca istoric şi nu ca pamfletar, ar fi aflat că cei de la *Viaţa românească* sînt înainte de toate sociologi care pleacă de la starea *naturală* şi de la dezvoltarea *istorică* a societăţii. D. Stere şi noi cei mai tineri ne luăm izvoarele investigaţiei noas-

tre sociale din *etnografie* și din istorie. Lucrarea d-lui C. Stere *Evoluția individualității* e prima lucrare bazată pe etnologia comparată în țara noastră. Subsemnatul a publicat multe studii sociologice sprijinit pe aceeași metodă etnografică istorică și trece astăzi drept un reprezentant al durkheimismului în România, adică al acelui cercetător care utilizează *numai* metoda istorică și etnografică, descrie evoluția instituțiilor sociale în funcție de spațiu și timp, și determină *specificitatea* acestor forme de stat și societate. Aceasta e și originalitatea lui Durkhein față de ceilalți sociologi. Iar d. C. Stere utiliza acum treizeci de ani materialul oferit de antropologii englezi de pe atunci: Morgan, Lübock, Mac Lennan etc. Dar, etnografia și istoria arată că fiecare stat are o evoluție istorică specifică, originală și ireductibilă. N-am așteptat astfel să ne învețe d. Petre Marcu-Balș acest lucru. Firește că și statul român intră în acest punct de vedere.

În ce privește cea de a doua imputare care ne atinge, aceea a individualismului anarhizant, să afle, dacă nu știe, d. Marcu-Balș următoarele: Politica constituțională a d-lui Stere fiind o *consecință* a concepției sale *sociologice* mai generale, ea pleacă de la *ideea solidaristă*, formulată de Comte, de Durkheim și de acel Duguit pe care îl disprețuiește d. Balș. Acest solidarism a fost lansat drept axiomă de nenumărate ori de d. Stere, vezi studiile sale *Social-democratism și poporanism, Evoluția individualității*, Cronicile interne din *Viața românească, Expunerea de motive la legea exproprierii* etc. etc.

Dar solidarismul ca și sociologismul înseamnă primatul societății asupra individului. Cum se exprimă L. Bourgeois, individul se naște debitor societății. Durkheim, pe care l-am popularizat la noi, arată mereu că societatea e cauza și individul efectul. Individul nu trăiește decît prin societate, sociolog care pleacă de la individ nu există. Firește, solidarismul nu concepe statul autocrat și polițist ca Hegel, dar totuși el *subordonează* individul grupului din care face parte. Pe baza acestui drept primar al societății a cerut d. C. Stere exproprierea, care numai în interesul individului nu era. Conservatorii de pe atunci pretindeau că drepturile individuale sînt sfinte, chiar cînd lezează societatea. Dar s-ar putea spune cum

se armonizează acestea cu constituționalismul englez și libertarismul său?

Trebuie să înțeleagă d. Petre Marcu-Balaș, că drepturile individuale nu sînt un *scop* în sine, un ideal, ci o simplă *limită* peste care nu se poate trece. Tocmai pentru a feri solidarismul social de dezagregare, adică de oprimare autocrată și polițistă, adică pentru a *întări* acest solidarism s-a cerut garantarea drepturilor individuale.

Căci e un adevăr banal în sociologie, faptul că dacă în societățile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate și evoluate, solidaritatea iese din deosebire creată din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ, fiind specializat numai în ceva, depinde strict de celălalt care-l completează cu specialitatea lui.

Și, apoi, garantarea drepturilor individuale și urgența lor exagerată la noi se bazează și pe faptul ultimei noastre evoluții politice, prin care totul s-a călcat în picioare cu un arbitrar fără seamăn și țara întreagă a fost scoborîtă la rangul unei despoții orientale. Libertarismul a fost o *reacție* și nu numai o revendicare morală. Acuitatea oprimării politice a făcut din libertarism punctul cardinal al luptelor noastre politice pentru civilizare și democrație.

Iată la ce ar trebui să mediteze mai serios și mai puțin pripit d. Petre Marcu-Balș, înainte de a emite cu atîta simplă suficiență opinia d-sale.

* *
*

Morala fabulei? D. Petre Marcu-Balș nu mai e în prima perioadă a juneței pentru a se deda la jocuri mentale de calitatea celor de mai sus. Perioada inocenței a trecut și d-sa nu mai poate fi privit sub acest unghi. Zburdălniciile acestea „nevinovate" încep să nu-l mai prindă. Oarecare responsabilitate ar trebui să-l anine. A zvîrli în dreapta și în stînga sentințe, pe cît de teribile și de incoerente, pe atît de necontrolate, înseamnă, din orice punct de vedere ne-am pune, simplă neseriozitate. Astfel de articole se pot scrie în patimă cotidiană la gazetă. Ele nu pot fi privite în nici un caz ca istorie culturală românească. Încă atunci cînd semnase „Manifestul Crinului alb", d-sa călcase cu stîngul. Dar susnumitul manifest era cel puțin amuzant în unele din aspectele sale.

Era un gest, o bravadă de tinerețe. Unei serii de articole grave, pedante, încărcate de erudiție, unde ar trebui, în intenția autorului, să se vadă tot ce el învață la Berlin, articole ce urmăresc adevărul, li se cere altceva.

Și e regretabil, fiindcă, oricum, d. Petre Marcu-Balș are talent, un mod frenetic și patetic de a vedea lucrurile, și, desigur, ne place să credem, bune intențiuni. Mai multă meditație, mai multă concentrare, mai multă sfială metafizică și morală, mai multă disciplină de gîndire și gust și, mai ales, mai puțină suficiență primitiv-agresivă, evident, nu i-ar strica.

IARĂȘI ORTODOXISMUL

D. Nichifor Crainic a răspuns prietenește unor rînduri publicate la această rubrică în chestia ortodoxismului și a certei între atitudinea mistică și raționalistă. Dar cu toată buna sa voință prietenească, d-sa n-a înțeles exact atitudinea noastră. După portretul pe care ni-l schițează, înțelegem că apărarea raționalismului față de o reacțiune nefundată și snobistică l-a făcut să ne creadă suflete uscate și limitate la cel mai strict pozitivism. Mai mult, ne-a bănuit simplismul și prostul gust al ateilor, la modă acum douăzeci, treizeci de ani. În ce privește atitudinea revistei, îl rugăm să răsfoiască colecția de prin anii 1909—1910 și să citească două „Miscelanei" intitulate *Pentru revista Catolică* și *Între atei și teologi* și va vedea nu numai sarcasmul revistei noastre pentru atei în genul răposatului Dr. Tiron, dar profesii de credință precise de religiozitate, adică de recunoaștere a complexității infinite a cosmosului, a posibilității de existență a unei ființe supreme care ne depășește, a modestiei cunoștinței și acțiunii noastre pămîntești. Prea ne presupune d. Nichifor Crainic sufletul unui Mr. Homais! A susține raționalismul nu înseamnă a nu-i cunoaște limitele: înseamnă numai a-i recunoaște utilitatea. Și nu înseamnă iarăși a elimina celelalte forțe sufletești așa de importante în creațiunea spirituală: intuiția, sentimentul și chiar instinctul. Nu sîntem așa de sterilizați cum s-ar crede! De atîtea ori ne-am entuziasmat violent

pentru atîtea lucruri, pe care publiciștii mistici, veșnic cu Dumnezeu pe buze, le-au disecat cu atîta răceală critică! Am avut chiar și slăbiciuni mai grave: cineva ne-a acuzat că sîntem hipnotizați de „mistica democratică!"

Vezi, d-le Crainic, ce complicate sînt lucrurile? Dar d. Nichifor Crainic e foarte puțin pretențios în răspunsul său. Ne pare aproape rău că ne cere așa de puțin. Pentru d-sa a fi religios înseamnă a-ți aduce aminte că ai avut o mamă pioasă, a-ți aduce aminte de făcliile aprinse din dealul cimitirului în noaptea învierii, a te înduioșa de icoanele copilăriei tulburi și speriate de vise urîte, a avea pietate pentru credința strămoșilor etc. etc. Noi credem că religiozitatea e ceva mai mult și că d. Crainic o prezintă prea ieftin. Dar, în orice caz, dacă atît înseamnă a fi religios, sîntem și noi din cei mai fervenți adepți ai d-sale. Și dacă ne-ar citi paginile citate mai sus, și chiar acelea ale colaboratorilor noștri Galaction, Sadoveanu etc., pe care nu i-am publicat numai pentru forma lor literară, ar vedea că sîntem chiar și mai pretențioși.

Dar toate acestea nu înseamnă că credem în eficacitatea neoortodoxismului preconizat de *Gîndirea*. În orice caz, nu vedem legătura teoretică, doctrinală între ortodoxism și naționalism. Nu credem că ortodoxismul ne duce la cunoașterea și cultivarea specificului nostru național — pe care și noi îl cerem în literatură, dar pe căi laice. Identitate între sufletul nostru național și ortodoxism? E clar mi se pare că:

1) Nu toți românii sînt ortodocși, deci că a identifica românism cu ortodoxism înseamnă a lăsa în afară de patria lor o mulțime de români. Sufletul nostru național e mai larg decît formula ortodoxă.

2) Sînt și alte popoare ortodoxe. Această credință nu e numai a noastră: o au și grecii, rușii etc., — popoare care se aseamănă prea puțin cu noi.

Inconvenientul cel mare însă al neoortodoxismului teoretic și cultural e altul.

Ortodoxism fără bizantinism e greu de conceput după cum recunoaște într-un articol din *Gîndirea* și d. Radu Dragnea. Dar credem că nu e român care să nu recunoască influența nefastă pe care a avut-o bizantinismul asupra caracterului nostru. Să întărim și să re-

înviem aceste funeste curente levantine, care ne-au descompus sufletul în pehlivănie, scepticism și ipocrizie?

Voiește d. N. Crainic o etică nouă, bazată pe descompunerea bizantină și, în mod serios, așteaptă de acolo mîntuirea?

Aceasta am voi să știm.

MISIUNEA GENERAȚIEI TINERE

Viața românească a apărut acum douăzeci și patru de ani cu un program ideologic care, astăzi, e inspirat demult în istoria țării noastre. În România feudală și neoiobăgistă de atunci, revista noastră a susținut, în ordinea socială, dezrobirea spirituală și materială a clasei țărănești. După o luptă de zece ani, poporanismul s-a realizat prin înfăptuirea exproprierii și a votului universal. Cititorii mai vechi cunosc lupta înverșunată, de fiecare zi, pentru aceste principii; știu cîtă risipă de energie sufletească s-a cheltuit aici, în aceste coloane chiar, pentru cucerirea celor două mari înfăptuiri ce stau la baza constituirii sociale a României de astăzi.

De atunci a trecut vreme și mulți au putut spune că *Viața românească* și-a sfîrșit misiunea ei — deoarece idealul pentru care a luptat s-a putut realiza și că, de aici înainte, ea va rămîne un simplu magazin literar și științific, un organ de publicitate neutru și anodin, fără de program ideologic.

Cine studiază cu pătrundere istoria ideilor sociale și morale în România postbelică, poate observa cu ușurință în tineretul actual — nu vorbesc de cel foarte recent — două curente. Aceste două curente, în care se împart aproape toți publiciștii noștri, se deosebesc neted prin felul cum se concep problemele naționale.

E o deosebire de metodă.

Unul, ai cărui adepți sînt mulți din elevii d-lui prof. N. Iorga, pune punctul de greutate al realității noastre naționale în *aspectul etnic*. Ei presupun o idee de rasă și civilizație autohtonă pură și afirmă unitatea statului nostru pe dominanța noastră etnică. Ei caută elementele sintezei naționale în tradiții, datine, prejudecăți și

instituții arhaice. Perspectiva lor în timp e trecutul. Pe orgoliul acestui trecut stabilesc realitățile de astăzi, pe care le doresc expansive și dominante în ceea ce au ele exclusiv autohton.

Un alt curent — și din acela face parte și tineretul grupat în jurul revistei, tineret care a învățat să gîndească cu ajutorul conducătorilor de altădată ai revistei, d-nii. C. Stere și G. Ibrăileanu, — fundamentează ralitatea românească, avînd mai ales în vedere *punctul de vedere social*. Sociologi ca mentalitate și metodă, ei cred că individualitatea unei societăți, ca și destinul ei, e determinat de felul, de proporția, de raportul elementelor ei componente, de echilibrul în care se găsesc. Noi credem că o viață românească se va realiza atunci cînd păturile care o compun vor ajunge la conștiința de sine prin libertate; cînd raportul dintre ele va fi dominat de regule de dreptate și legalitate. Altfel, oricîtă afinitate etnică ar exista între diferitele clase componente ale acestui popor și ale acestui stat, și oricît s-ar exalta orgoliul lor național, oricît în fine s-ar exaspera cu ajutorul urei de rasă șovinismul latent din orice popor, dacă condițiile vieții sociale ar fi viciate de apucături tiranice, nedrepte, arbitrare, viața națională ar fi periclitată. Căci nu există nimic mai antinațional decît o operă de nedreptate sau de exploatare. Solidarități bazate pe stăpînire de o parte și robie de alta nu există și nici un imperativ naționalist de ordin ideologic, nici un mit spiritual nu se poate opune unei stări de inechitate. *Prin social la național,* — acesta e crezul nostru.

Dar, fiindcă pornim inspirați de această metodă, ajungem iute la concluzia că regimul politic care, potrivit timpurilor noastre de conștiință și de cultură, poate ajuta solidaritatea și coeziunea noastră de stat e *democrația*.

Cîtă cerneală vărsată de atîția aristocrați de ocazie, de snobi slabi de înger sau pur și simplu de oameni fără cap, în contra democrației!

Dar în repetate rînduri noi ne-am ridicat în apărarea democrației cu toate zîmbetele superioare ale subțirilor dictatori. Și aceasta pentru că:

a) Toate țările civilizate sînt democrate; toate țările semicivilizate ori primitive sînt dictatoriale.

b) Pentru că, la noi în țară, acest regim n-a fost experimentat ca să-și arate roadele. Dacă astăzi suferim, efectele sînt ale reacționarismului care a domnit, nu ale democrației care abia s-a înfiripat.

c) Civilizația noastră e condiționată de europenizarea noastră cu ajutorul regimului democratic.

Am susținut specificul național numai în artă. În toate celelalte domenii, de la știință pînă la politică, credem că apropierea strînsă de Apus ne va ajuta în progresul nostru. Și nu cerem atît o perfecționare calitativă, o cultură fină a elitelor, cît, deocamdată, o difuzare a civilizației în mase sub forma ei tehnică sau spirituală.

În ultimul timp, cedînd unor influențe rusești ori germane, un vînt de obscurantism mistic cutreieră Europa. Moda s-a abătut și la noi. Avem stăzi aici toate grimasele neobergsonismului, ale fachirismului, ale neomedievalismului etc. Se preamărește viața, instinctul, forțele primare ale sufletului, inconștientul. Dar, mai ales, se coboară prestigiul rațiunii și al conștiinței. Adepți ai unei concepții de viață mai puțin libidinoase, am preconizat oarecare ascetism, fără de care nu există morală. „Viața" nu e un scop în sine. E un simplu mijloc. Nu „viață pentru viață", ci viață pentru ceva: pentru un scop care ne depășește. Acest scop trebuie ales însă cu luciditate și claritate. Rolul rațiunii la popoare de civilizație tînără, cum e al nostru, e imens. Conștiința lămurește și individualizează. Pe o discriminare de valori se bazează cultura. Și cultura românească, cel puțin în această fază se va sprijini pe rațiune.

Raționalism, democrație, europenism, iată valori culturale pe care *Viața românească* le va apăra și susține.

INTELECTUALII COMICI

Noi, lucrătorii intelectuali, ne dăm seama, firește, de comicăriile proprii situației noastre, mai mult decît cei de meserie pur practică își pot da seama de comicăriile stării lor. Înțeleg: intelectuali de vocație naturală, nu prin carieră, aleasă ori impusă cine știe cum.

Fiind animale care observă, disting, judecă, așa numai fiindcă nu putem face altfel, noi observăm și distingem gratuit — e o activitate de lux. Cei de meserie practică observă și judecă minimum, cît le trebuie ca să nu-și strice afacerea; ei gîndesc, individual sau grupați, în cafeneaua de lîngă bursă, sau cînd se pun la cale cu tovarășii, înainte de a întîlni pe concurent sau pe onorabilul cu care au să contracteze. Ei reflectă economicos, atît cît le trebuie pentru a socoti păcălelile ce au să constituie afacerea. Adeseori, noi, muncitorii intelectuali, ne minunăm nesfîrșit cît de proaste minciuni își spun și ne spun negustorii. Dar ei știu ce știu.

Omul practic nu-și bate capul, de exemplu, să înțeleagă meseria noastră intelectuală, pe care el a rubricat-o, din capul locului, sub un dispreț general și definitiv, un dispreț fără iritare (dar nu totdeauna, fiindcă există — curios lucru! — negustori cu acces de ambiții literare, de pildă).

Aici e locul unei prime comicării ce ne distinge pe noi, lucrătorii intelectuali: cu acea mirare și curiozitate care, precum au spus înțelepții vechi, este începutul și semnul distinctiv al filosofiei, noi observăm și căutăm a înțelege mașinăria și puterile cugetului negustoresc. Între diversele noastre metode de a pierde vremea cu multă și complicată osteneală, această aplicație la filosofare pînă și asupra negustorului este desigur, particular de comică. Meserie negustorească numim aici nu numai comerțul propriu-zis, dar și industria politică, samsarlîcul de orice fel, avocatura, consiliile de administrație — în sfîrșit tot ce constituie regularisirea valorilor create de partea producătoare a omenirii. Ne cuprinde aici mare mirare, ce pînă la moarte nu ne slăbește, chiar dacă pătrundem și noi uneori — se întîmplă — prin samsarlîc sau industrie politică, în tagma negustorească. Sau poate: mai ales după ce pătrundem acolo și sîntem în situație să privim afacerile ca prin microscop.

Sînt încă alte diverse afurisite și infinite comicării.

Pe un intelectual de rasă care, printr-un frumos hazard, are puterea să practice, nici mai mult nici mai puțin, decît ceea ce constituie norma de acțiune și purtare a unui negustor bine considerat, dar care nu-i decît negustor, îl înfierează numaidecît negustorimea ca escroc — sau, dacă vrea să judece blînd, îl disprețuiește

pentru neruşinata lui lipsă de idealism. Aceasta e una. Vine apoi mirarea, pe care intelectualul nu o poate ascunde totdeauna: mirarea faţă de simplicitatea mijloacelor de succes, şi naturale, şi de cultură, ale omului de afaceri. Scoasă dintr-un caz individual, formula lui Eminescu: „două clase şi un curs de violoncel“ e, ca atîtea alte observaţii şi gînduri născute în capul acelui mare pieritor de foame, universală şi adînc valabilă.

Celui ce nu poate şi nu vrea să confunde şmecheria cu vreun talent pozitiv oarecare, neputinţa inteligenţei şi mizeria prăpăstioasă a cunoştinţelor unui „homme en place“ în meseriile negustoreşti îi vor rămîne, pe viaţă, un spectacol unic miraculos. Fără îndoială, va fi obiect memorabil, de curioasă cercetare, vremilor tîrzii ce se vor deosebi mult de a noastră, selecţionarea aceasta prin simplă învîrteală, care stăpîneşte în lumea celor ce se ocupă, ştiinţific şi vesel vorbind, cu distribuirea bunurilor. Şi istoricii din viitor, cînd vor studia viaţa economică în intensitatea ce o distinge astăzi, dacă izvoarele le vor permite să vadă amănunte decisive, vor fi cuprinşi de un dor neastîmpărat de a vedea, păstraţi în spirt, creierii multor oameni practici, mai mult ori mai puţin iluştri, dar cu maximum de succes în afaceri; şi de a cunoaşte prin placa gramofonică ce au fost convorbirile lor, care era măsura şi calitatea inventivităţii celor ce, sub chip şi formă de organizatori, absorb, fără ingeniozitate şi chiar fără pic de diplomaţie, valori a căror structură şi calitate sînt pentru ei de nepătruns şi indiferente, cum ar fi pentru un porc kilogramul de bomboane Capşa, fabricate pe comandă specială.

Legenda antică spune că un poet comic grec a murit rîzînd de un măgar care înghiţea, cu liniştită lăcomie, florile unei mîndre tulpine de roze. Mai des decît ne închipuim, negustorul, astfel cum l-am înţeles aici, consumă totul cu inocenţa perfectă a urechiatului din povestea greacă.

Judicios e, pentru muncitorul intelectual, să fie, pe potriva lui, şi negustor, deoarece măsura fundamentală de capacitate este pretutindeni cea negustorească. Fiindcă fatal trebuie să fii şi negustor, e problemă de viaţă să nu rămînă aşa, încît să funcţionezi ca simplu obiect de consumaţie al negustorului exclusiv, sau ca lichea elementară. Pentru aceasta neapărat, muncitorul intelectual va trebui să se simplifice fără jenă, să se deghizeze astfel ca să nu mai aducă deloc a intelectual, o travestire ce, şi dacă e perfectă, şi dacă nu, tot comică rămîne, ca orice travestire. Soarta cea mai bună — de vreme ce e totuşi un fel de vază ciudată să treci drept intelectual — o au intelectualii, de carieră, nu din născare: intelectualii de carieră sînt animale negustoreşti, pe care familia, împinsă de orientarea momentană a ambiţiilor sociale, le-a înhămat la jugul prestigios al vreunei ocupaţii din domeniul spiritului. La aceşti indivizi, apucătura negustorească triumfă singur: e specia decorativă a negustorului mascat sub titluri, brevete şi funcţiuni academice. *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.* Mare negustor Horaţiu! Dar cîţi alţii şi mai şi — filosofi hirotonişti oficial, şi poeţi, chiar, de acelaşi soi...

AMERICA ŞI EUROPA

Acum douăzeci de ani, nu mai departe, Europa elegantă, conservatoare şi aristocratică, considera invazia americanismului ca supremul flagel. Moravurile comercial-burgheze, criteriul mercantil şi pecuniar cu care căutau să se răsplătească pînă şi elanurile sufleteşti cele mai pure, fabricaţia lucrurilor, a oamenilor şi a gesturilor în serie, inspira pe vechiul continent o profundă oroare. Cuvîntul „americanism“ însemna trivialitatea materialistă. În adevăr, şi astăzi cînd Europa, ea însăşi ca să poată trăi are nevoie de raţionalizare, cînd o parte din idealurile americane au fost adoptate şi aici, America e încă ţara care înseamnă pentru noi mai ales două lucruri: triumful materialismului în viaţă şi desfiinţarea individualismului. Parcurgînd istoria în timp şi etnografia în spaţiu e uşor de stabilit două tipuri de civilizaţii: a) religioase, în care sufletul ca esenţă spirituală e divinizat aşa cum e în India şi în alte societăţi extrem orientale; b) economice în genul germano-american unde goana după avere, după posibilităţi pecuniare din ce în ce mai mari a creat o viaţă de confort.

După război cînd continentele s-au legat aşa de indisolubil printr-o mie de fire invizibile, cînd Europa a încetat de a deveni centrul tuturor iniţiativelor, sistemul

celor două tipuri de civilizaţie a avut entuziaştii şi detractorii lui. Atunci s-au cîntat mai întîi osanale culturilor extrem orientale.

Au apărut puzderie de adepţi ai filosofiei lui Cakya Muni.

Am văzut brahmani, fakiri şi înţelepţi, mişunînd cu „melon" în cap şi cu ghete americane în cele mai comerciale centre ale Europei.

Apoi moda extrem orientală a căzut şi a venit rîndul americanismului. Preoţi noi au apărut. Dar a apărut şi reacţiunea. Oameni imparţiali, dar serioşi şi-au spus cuvîntul. Cartea lui A. Siegfried, indulgentă în aparenţă, dar aşa de severă în nepărtinirea ei a dat semnalul. Au venit apoi Duhamel şi Kayserling.

În privinţa Americii, trăim astăzi între imnuri şi înjurături.

Continentul nou ne trimite de dincolo de ocean chemările misterioase ale unei societăţi în devenire. Celelalte popoare şi-au găsit formula lor definitivă de viaţă. America îşi dibuieşte încă stilul naţional. Acolo nimic nu e fixat, nimic nu e făcut, ci pe punctul de a se face : material prin excelenţă indicat pentru orice experienţă bergoniană. Nu ştim ce va fi mîine America. Azi, ea ne oferă o luptă sfîşietoare între vechiul spirit puritan, conservator şi religios şi o formă de viaţă quasi-socialistă, de un modernism feroce, dărîmător al tuturor prejudecăţilor.

Pînă la ultima criză, lumea transoceanică prezenta două calităţi perfect atrăgătoare amîndouă : fericirea şi tinereţea.

E incontestabil că astăzi tinereţea nu se mai găseşte decît în două locuri : în Rusia şi în America. Despre fericire e greu de găsit măcar un singur loc. Dar tinereţea cîntă şi se joacă chiar cînd nu e fericită. Ea conţine în ea însăşi intrinsec, ca o finalitate proprie, ferirea. Unii au numit americanismul puerilitate şi primitivism. Se poate. Dar aceste două ipoteze presupun şi-o graţie : tinereţea. Priviţi filmele americane : Sînt singurele stenice, tonice aşa cum erau altădată romanele englezeşti. Şi aceasta fiindcă eroii, eroinele, genul de viaţă sînt adolescente.

În faţa acestei uriaşe calităţi se opune, ca o antiteză, ca o revanşă a morţii şi a bătrîneţii, despotismul tehnicii, maşinisml. Automatismul regulat pînă în cele mai mici mişcări unde e strivită complet spontaneitatea e o formă de scleroză. Asistăm astfel la un al doilea contrast formidabil care agită viaţa americană : *lupta între maşină şi tinereţe.*

Tinereţea care creează, cîntă, se joacă, inventează şi maşina care înghite, anihilează suprimă relieful, aduce regula implacabilă, ofilirea şi moartea. Îngerul şi demonul american.

Gîndiţi cîte visuri, cîte generoase şi duioase tinereţi pornesc spre Holywood. Şi cîte existenţe sfărîmate pier umilite şi zdrobite, din acest teribil iad, mîncător de idealuri tinereşti.

Desigur şi maşinismul cu proporţiile lui uriaşe, cu exagerarea lui enormă, cu lipsa lui de tact e tot fructul unei imaginaţii puerile. Şi tot pueril e şi scientismul american, care se coboară absolut în toate detaliile vieţii, cu rost sau fără. Cînd se pune în gura a o sută de călători aşezaţi cazon pe două rînduri, chiar la debarcarea de pe vapor o sută de termometre în gură ; cînd unui funcţionar care cere un post i se pretinde pe lîngă act de naştere şi analiza globulelor roşii din sînge, e evident că ştiinţa devine ridiculă, compromisă de un spirit copilăresc care nu cunoaşte măsura. Şi tot de acolo pornesc preocupările obsedante de eugenică, de prohibiţionism, de antidarwinism etc.

Viaţa americană e azi o viaţă de masă. Individul a dispărut aproape. Sufletul său e incorporat. Independenţa şi solitudinea sînt noţiuni care au murit. Dar aglomerarea e tot un efect al tinereţii. Copiii se joacă. Cine se joacă trebuie să se joace în mai mulţi.

Adulţii pot suferi şi adesea caută singurătatea. Tineretul nu poate suporta izolarea. Camaraderia e pentru el o condiţie de viaţă.

Contele Kayserling pretinde că America n-are încă un suflet.

S-o aşteptăm puţin să mai crească.

NU PENTRU D. NICHIFOR CRAINIC, CI PENTRU CITITORI

Într-un articol omagial, dedicat d-lui Octavian Goga, cu prilejul împlinirii a 50 de ani, adică într-un articol de pură literatură, d. Nichifor Crainic printr-o asociație de idei greu de înțeles, azvîrle asupra mea o serie de insulte incalificabile. Cu ocazia alegerilor pentru Cameră sau județ — la care am avut ocazia să candidez în ultimul timp — unele partide politice au obiceiul să angajeze sărmani mercenari cărora li se încredințează misiunea de a acoperi cu noroi adversarii. Mărturisesc că din cei care m-au atacat pe mine nici unul n-a atins în această privință talentul și subtilitatea d-lui N. Crainic, prestigiosul director al prealiterarei reviste *Gîndirea*.

În prima parte a articolului, în contrast cu toată ticăloșia noastră, d. N. Crainic își alcătuiește, desigur cu zgîrcenie, un inventar al impunătoarelor d-sale virtuți : sărăcie lucie și benevolă ca a Sfîntului Francisc, dezinteresare, lipsă totală de pofte lumești, spiritualitate și idealism, consecvență, politică, sobrietate în viața particulară, intransigență în chestiuni pecuniare, lipsă de ambiție, dispreț de considerații, umilitate creștină etc. etc. Nu ne interesează portretul moral al d-lui Nichifor Crainic și nu vom retușa cu nimic din ceea ce cunoaștem și noi liniile de umbră sau de lumină.

Și nici nu vom polemiza cu d. Nichifor Crainic. Vorbim două limbi diferite și cu siguranță, aparținem la două tipuri de civilizație deosebite. Polemica ar fi inutilă. Mai mult decît atît, mărturisim că avem și teama de a nu fi, pe acest teren, în deplină inferioritate și de a ieși complet înfrînți. Nu vom putea mînui niciodată culoarea și dezinvoltura pe care o poate practica dl. Crainic în atacurile sale. Ne aducem aminte de polemicile d-sale cu d-nii Dem. Theodorescu, Rebreanu, Arghezi, unde era vorba de mamele, nevestele și surorile respective, de alimentația unora și a altora, de acuzațiile copioase de furt, asasinat, delapidări, traficuri. Ajunsă pe asemenea culmi, ce savoare ar mai putea avea polemica cu noi ?

D. N. Crainic nu voiește să stea de vorbă cu ceilalți colaboratori ai *V.R.* și-mi face onoarea să mi se adreseze numai mie, ca coleg de universitate. Nu voi sta de vorbă cu d. N. C. nici chiar *ca coleg*, fiindcă și în această privință am de expiat o teribilă crimă. Cine cunoaște lucrurile din această țară și biografiile fiecăruia va judeca și va pune la locul său pe fiecare, indiferent dacă se inversează rolurile, sau dacă se schimbă pe dos numele noțiunilor. Pentru mine cazul Crainic e încă o experiență instructivă asupra tipologiei societății românești în aceste timpuri de criză. Atîta tot.

Dar mai sînt cititorii. D. Nichifor Crainic are aerul de a cita *fapte* contra mea. Voi răspunde deci pentru oamenii cinstiți care mă cunosc și mă citesc.

1 Se face mereu aluzie la nu știu ce odioase trădări. Nu cunosc vreun om, vreo idee, vreo adevărată prietenie pe care s-o fi trădat. Mi se pare că insinuările d-lui Crainic privesc prietenia mea pentru d. C. Stere. Dacă acesta e obiectivul aluziilor atunci e necesar să se știe că nimeni niciodată n-a întunecat admirația, prietenia și devotamentul pe care le am pentru d. C. Stere. Dacă vreo neînțelegere ar fi survenit, n-aș mai scrie în revista pe care acesta o fundat-o.

Și nu e greu să păstrez azi prietenia d-lui Stere. Am făcut-o altădată, cînd simplu suplinitor la Universitate, am luat cuvîntul în public, ca să apăr anumite calomnii aduse d-sale, și cînd un mare cotidian cerea mereu ministerului de pe atunci să mă destituie din învățămînt. Dar d. Crainic n-are ce căuta între mine și dl. Stere.

2 Aș fi un profitor de situații și am acceptat un post într-un consiliu de administrație. În adevăr. Fac parte din consiliul de administrație al unei societăți anonime care nu mai dă dividende și tantieme. Evident, un astfel de post dl. Crainic l-ar fi refuzat.

3 Am acceptat misiuni parazitare în Europa. Nu-mi aduc aminte să fi acceptat subvenții ca să reprezint România la... serbările lui Mistral (!), dar am fost odată delegat la sesiunea extraordinară a Societății Națiunilor și odată la Conferința panbalcanică la Atena, fiindcă probabil guvernul care m-a trimis m-a găsit util.

4 Am scris în *Adevărul literar* de la 1 noiembrie următoarele : „Capitalismul care în prima lui fază conservase virtuțile patriarhale ale vechii nobleți, în partea ultimă a dezvoltării sale, a desființat cu totul simțul de permanență și prin aceasta atașamentul față de lucruri

şi oameni. Azi sentimentalismul retrospectiv adică duioşia faţă de trecut a murit. Nu ne mai interesează decît prezentul în care trăim exclusiv. *Prezentul nu poate însă nici crea, nici conserva fidelitate*. Epoca actuală e epoca trădărilor".

Orice om cu cîteva clase primare, mai mult : orice *homo sapiens* pricepe că în aceste rînduri e un regret şi o amărăciune. Numai d. Crainic înţelege că în aceste rînduri am făcut... *apologia trădării* !! Şi mă denunţă ca atare, într-o conferinţă, studenţilor de la Cluj. Nu ştiu ce să cred : sfîntă simplicitate, sau rea credinţă ? Probabil şi una, şi alta.

Cititorii, care singuri mă interesează, să judece.

DECADEREA FORMELOR

Nimic nu e mai instructiv pentru înţelegerea istoriei moravurilor şi a civilizaţiei decît o istorie a costumelor. Ceea ce purtăm noi azi e, fără îndoială, tot ce se poate închipui mai urît, mai sărac în motive decorative. Lipseşte în îmbrăcămintea masculină mătasea, dantela, jaboul, peruca albă, ciorapii lungi, pantalonii scurţi de catifea, lipsesc culorile deschise ori violente : roşu, albastrul, verdele aprins etc. La femei corespunde părul scurt, costumul „tailleur", copiat de la bărbaţi, în genere virilizarea costumului. Simplificarea e brutală, fără înduplecare.

Această transformare în ordinea vestimentară nu e fără semnificaţie. Toate aspectele unei civilizaţii sînt solidare între ele, interdependente. O cultură omenească formează o structură, un bloc unitar. Un simplu detaliu dacă se schimbă, totul se resimte. Simplificarea costumului corespunde la o caracteristică mai generală a timpului nostru : decăderea formalismului. Acest aspect se poate verifica în condiţii foarte variate.

Părinţii noştri, cu siguranţă mai civilizaţi decît noi, în momentele lor de sinceritate, ne consideră mojici. Acum, trei sau patru decenii domnea *maniera*. Exista un decalog al politeţii, un protocol detailat şi dezvoltat pentru toate împrejurările sociale. Se mînca aşa peştele, aşa

carnea, aşa legumele. Vizitele se făceau altfel după cum era vorba de anumite ore, de anumite persoane, ori de anumite scopuri. În saloane domnea un ceremonial aspru de surîsuri, de acolade, de atitudini, drămuit strict convenţional şi sancţionat sever penal. Exista un cod al conduitei distinse în tren, în ascensor, în băcănie sau farmacie, faţă de femei, de copii, de animale ori de servitori. Totul reglementat punctual, cu îngrijită precizie, fără de eroare posibilă. Omul de rînd, încurcat în aşa labirint de reguli, era demascat de îndată şi catalogat ca atare. Cîtiţi în Marcel Proust ce păţeau bieţii soţi Verdurin, burghezi robuşti, plini de franchetă, în mediul subţire din faubourg Saint-Germain.

În acea vreme domnea forma. Nu numai în etichetă. Literatura se prezintă la fel. Genurile erau precis delimitate. Nuvela era nuvelă, romanul roman şi poezia lirică, poezie lirică. Brunetière le scrisese exegeza către sfîrşitul secolului. Dar el a fost desigur mai indulgent decît La Harpe, Nisard ori Saint Marc Girardin. Chiar zburdalnicul Faguet, plin de bunăvoinţă pentru libertate, a fost foarte ortodox în cartea sa despre teatrul antic comparat celui modern. În acele timpuri clare şi previzibile, nu se admitea amestecul anarhic de astăzi, cînd o bucată de literatură participă la toate genurile, cînd un roman e de multe ori confesiune lirică exprimată sub formă de dialog dramatic. Şi nici nu se vorbea încă de genul întru toate hibrid care se cheamă eseu.

Stilul era şi el măreţ, retoric, plin de alură, făcut din o mie de reţete, de proceduri şi de trucuri. Fraţii Goncourt scriau intenţionat un amalgam foarte colorat şi foarte aromat în care erau puse la contribuţie toate cuvintele tehnice ale ştiinţelor şi artelor. Şi această mixtură se chema „écriture artiste". Iar fanfaronul Barbey d'Aurevilly (de altfel un mare artist !) arbora în scris cu o regală îngîmfare toate panaşele care intimidează şi impun. Erau reguli severe de stilistică, de oratorie, de bună cuviinţă, de cochetărie, existau chiar forme precise de spontaneitate şi de sinceritate. Omul era încătuşat într-o carceră de fier care-i împărţea sufletul în bucăţele determinate, îl silea să se mişte regulat şi simplu ca o maşină.

Căci însuşi sistemul social era astfel alcătuit. Democraţia nu frînsese încă barierele şi societatea era împăr-

țită în caste disciplinate, în clase care nu permiteau exodul din una în alta. Ierarhia era forma supremă a ordinei colective. Se întîmplau din cînd în cînd mezalianțe, dar se expiau greu. Iar cînd vreun arivist rupea regula și „ardea etapele“ — cum a scris Bourget într-un roman, — el era ținut multă vreme în anticameră.

Evident, secolul al XIX, a fost un secol revoluționar, un secol care a făcut mult pentru eliberarea vieții spirituale și sociale de cătușele formalismului. Dar el n-a putut face totul și a păstrat încă caracterul procedual.

După marele război aspectul lucrurilor s-a schimbat brusc. Nimeni n-a mai ținut seamă de etichetă. Tineretul a devenit brutal, cinic, grosier, zvîrlind la coș tot ceremonialul de maniere. Artiștii au amestecat voit genurile. A început să se scrie simplu, simplu de tot. Nici o frînă, nci o regulă nu mai maschează franchețea rudimentară a moravurilor sexuale. Religia a devenit o simplă problemă de conștiință fără cult și fără ritual. Nu se mai oficiază în nimic. Dragostea tinde să se elibereze de ultima formă impusă: căsătoria. Nimeni nu mai trimite cărți de vizită, felicitări, flori și acel schimb delicios de cadouri care făcea farmecul ipocriziei vechiului regim. Au decăzut ironia, aluzia, toate formele indirecte de exprimare. Epitetul de ruginit învechit, demodat, pîndește, din umbră, orice. Lucrurile au luat un aspect direct, brusc, sincer, simplu. Firește, țările de mare cultură au rezistat mai mult. Tradiția mai domină încă pe acolo. Popoarele tinere care-și alcătuiseră o brună instabilă de civilizație, au pierdut-o numaidecît.

De ce au decăzut formele?

Toate regimurile conservatoare păstrează și respectă formalismul; toate regimurile progresiste le neglijează. În India ori China, în toate civilizațiile sacerdotale forma e sacrosanctă. Petru cel Mare ori Kemal pașa au prigonit bigotismul. Revoluția franceză a creat versul liber și revoluția romantică în teatru. În civilizația noastră de viteză, e firesc ca formele, încurcînd invenția și inițiativa, să fie disprețuite și înlăturate. Dar de la Descartes nu mai credem în argumentul de autoritate. Timpul nostru este acela al liberului examen, al criticismului, al analizei ferită de idei preconcepute. Democrația și știința au

egalizat, din punctul de vedere al prestigiului, oameni și fenomene.

Decăderea formelor pune și o altă problemă: aceea a sincerității. Formalismul e o mască, adică o ipocrizie. A purta o mască, nu e numai plăcut — evită indiscrețiile, — cum spune Nietzsche, dar e indispensabil. Nimeni nu poate fi sincer integral. E o necesitate inevitabilă a sufletului nostru de a ne da contenențe și atitudini false. Minciunile caracterului au un formidabil avantaj defensiv. Trebuie, de atîtea ori, să ne înfățișăm furioși cînd sîntem calmi și invers. Nimeni nu e scutit de a nu juca un rol. A fi complet sincer, e ca și cum ai ieși gol pe stradă, oferindu-ți vederii tuturor urîțeniile corpului — spune, cu dreptate, Anatole France. Azi însă, masca e urîtă, și atacată. Se preconizează sinceritatea maximă. Mai întîi față de alții. Apoi față de tine însuți. De cînd s-a descoperit inconștientul, — reabilitat de Freud, — au început să se încetățenească forțele inferioare ale sufletului, să se justifice vicii și porniri ascunse. „Refularea“, marele instrument al oricărei civilizații, e denunțată ca primejdioasă. Nu vă refuzați nimic ca să nu vă pervertiți. Nu vă înfrîngeți poftele, nu vă comprimați instinctele, căci pot rezulta adînci turburări sufletești. Psihanaliza a dovedit-o și secolul e al psihanalizei. Jacques Rivière a spus-o limpede: sinceritatea înseamnă facultatea de a accepta și spune tot. Ceea ce altădată, nu îndrăzneam să ne mărturisim nici nouă înșine, pornirile satanice care înfricoșau într-atît, încît nu voiam să le admitem, fie măcar pentru noi înșine, existența, azi pot fi discutate public, admise, adesea legitimate. Sîntem la o fază de nudism moral. E aceasta sinceritate ori cinism? Va putea trăi sufletul nostru plăpînd, gol, expus, fără pavăză, tuturor intemperiilor? Dar, mai ales, prin această acceptare integrală a oricăror porniri, nu se compromite însăși civilizația, această ipocrizie superioară această domesticire a instinctului, făcută din forme și frîne? Vom examina altă dată.

CIVILIZAȚIE ȘI BARBARIE
(Decăderea formelor, II)

Nici o epocă n-a discutat atît asupra naturii și esenței civilizației ca epoca noastră. Definițiile, delimitările, comentariile, criticile curg din toate părțile. Predilecția pentru o astfel de discuție e o prelungire a mentalității războiului. Atunci un grup de beligeranți zvîrlea mereu celuilalt și vice-versa acuzarea de barbarie.

După război, au început să se confrunte civilizațiile între ele, spre a li se verifica valoarea. Unii au optat pentru valorile asiatice, alții pentru tehnica americană, alții pentru zorii de mîine ai civilizației bolșevice. Discuțiile se înfiripau în jurul distincției între cultură și civilizație, cea dintîi înglobînd valori sufletești, cea de a doua numai perfecționări tehnice. Unii cu sufletul, alții cu mașina. Se uita însă că mașina, ca să existe, presupune mult, foarte mult suflet și că popoarele care n-au confort și mașină, n-au deobicei nici carte, nici tablou, nici muzică.

În orice caz mașinismul întreține discuția. Charles Louis Philippe scria acum douăzeci de ani : „Timpul rafinăriei de tot felul a trecut. Ne trebuiesc acum barbari". Proclamația a fost gustată de A. Gide și prin el de o întreagă școală. De multă vreme ea constituie un strigăt de bătălie și o lozincă pentru literaturile europene. Cu excepția lui Paul Valéry în Franța, scriitorii excesiv și laborios artiști, îngrijitorii maniaci ai formei n-au mai fost gustați. S-a cerut militanță, spontaneitate, brutalitate și sinceritate nativă. Sufletul cernut prin sită, elaborat cu trudă și strădanie nu mai avea credit. Se prefera un suflet instinctiv, năpustit, impetuos sau candid, în orice caz unul care trebuia să aibă aroma primitivității. S-a preamărit bergsonismul și o etică extrasă din el, care ar fi recomandat și justificat viața intempestivă, tumultoasă, instinctul primar, inconștientul fecund și obscur, intuiția mistică. Scriitori perfecți în genul Anatole France, n-au mai avut nici o trecere.

Prin aceasta însuși noțiunea de civilizație așa cum o înțelegem în Occident s-a găsit în criză. Fenomenul nu e complet nou. Excesul de rafinărie al vieții cultivate

provoacă astfel de reacțiuni. Civilizația suprasaturată a regenții cu viața ei delicată și urbanizată a adus reacția rousseauistă, care cerea întoarcerea la natură, iubea idila, florile, animalele, tot ce e pur, tot ce nu e corupt de o viață socială prea complicată. Viața obositoare și complexă „fin de siècle" de acum trei decenii a produs o reacție analoagă prin bergsonism. E caracteristic cum un element rural, naiv și sentimental ca Ch. Peguy, pe care viața pariziană îl obosea și la care nu s-a putut adapta niciodată, a devenit, teoretizînd oarecum neputința țăranului de a suporta viața prea urbanizată, un bergsonian fervent. Prin această tendință se suprima tot ceea ce oprea cît de puțin spontaneitatea rudimentară. Spuneam altădată, că decăderea formalismului în toate domeniile, poate aduce zguduirea însăși a culturii moderne.

În adevăr, dacă în țările arhicivilizate, astfel de reacțiuni pot fi necesare unui echilibru firesc între fondul natural și artificialitatea formei, în țările de semicultură, orice suprimare de ritual ori de formalism poate dizolva bruma instabilă de civilizație recent achiziționată. Cînd fiecare brută se va reclama „imoralist", cînd fiecare barbar va găsi o justificare a lipsei de înfrînare într-o pretinsă sinceritate, atunci viața nu mai e posibilă. Civilizația înseamnă două lucruri : inhibiție și dominarea socialului. Inhibiția care la început înseamnă oprirea pornirilor animalice, înseamnă mai tîrziu obiectivitate și justiție. Formele sînt constrîngeri. Obligații de a respecta reguli, proceduri. Viața socială e și ea constrîngere. Constrîngere de a primi un patrimoniu al altora, o serie de valori comune. Cultura nu e posibilă fără creațiune de simboluri artificale.

Acestea țin în frîu, opresc ca un zăgaz, pornirile rudumentare ale ființei omenești. Ele opresc, complică, provoacă bogăția vieții sufletești. Atîtea rituale care par absurde, a căror utilitate nu e vizibilă direct, ritualuri religioase, mondene, juridice, estetice, au adus îngrădirea năzuințelor canibalice. Există o vîrstă cînd orice artificialitate e disprețuită. Dar forma artificială e o disciplină. E o obligație impusă de a părăsi căile prea directe ale apetitului bestial. Ceremonialul, eticheta sau maniera pot părea comice, ipocrite, inutile. Ele formează fetișuri, simboluri care antrenează pe de o parte la cre-

dința dezinteresată, iar pe de altă parte rețin un moment, pentru a o supune reflecției și cumpănelii, impulsivitatea naivă, sursa tuturor grosolăniilor, crimelor, lăcomiilor vulgare de considerație ori de avere. Forma înăbușă gorila din noi. Lăsați liber de aceste constrîngeri o brută colonială ori un oacheș balcanic condus numai de savuroase pofte : canibalismul se dezvoltă vertiginos.

Spontaneitatea pură e un principiu de barbarie. Și nu trebuie să ne înșelăm : sinceritatea nu e un efect direct al spontaneității, nu e o forță de exprimare naturală.

A fi sincer înseamnă a fi specific, a fi *tu* în toată puterea cuvîntului. A reuși să te exprimi în ceea ce reprezinți particular, deosebit, ireductibil. A te feri de tot ce e influență străină, imitație searbădă a unui model propus. Dar acest lucru nu e ușor. Omul cu cît e mai primitiv, cu atît e mai sugestionabil, cu atît primește mai ușor cu deplin asentiment, fără nici o opoziție tot ceea ce îi vine de la vre-un prestigiu oarecare.

Sinceritatea presupune un lung antrenament la stăpînirea de sine, la cunoașterea de sine, la curaj, la simțul de dreptate. Sinceritatea e o operă de lungă elaborare sufletească. Ea e un produs obținut prin lupte, prin conștiință, adică un produs al civilizației.

Actul rectiliniu al satisfacerii unui apetit, al profesării unor insulte, al răzbunării imediate, sînt manifestări instinctive, legate de un simplu mecanism biologic. Nu sînt în nici un caz acte de libertate spirituală. Dar sinceritate fără libertate e greu de conceput.

Țările înaintate ale apusului pot vivifica carcanele de fier care le înăbușă în reguli și discipline, printr-o revenire relativă la o oarecare izbucnire spontană. Sufletul s-ar chirci sub atîtea farduri. Dar culturile tinere, instabile au nevoie indispensabilă de acea politeță sufletească care conține fără îndoială o doză de ipocrizie dar conține și mari virtuți de omenie. Orice constituie un zăgaz, o întîrziere a acțiunii directe, e un început de stilizare a materialului uman amorf încă în starea de barbarie. Reacțiunea modernă contra culturii excesive va trece cînd o așezare spirituală mai potrivită va stabiliza nervii omenirii febrile de azi. Cultură fără cadre artificiale, adică fără simboluri nu e posibilă. Aplicațiile

directe ale eticii bergsoniene, dar pragmatiste sînt expediente utile perioadelor de tranziție.

De îndată ce un tip nou de civilizație se va fi închegat el va trăi, adăpostit și protejat de forme adecvate. Goana contra formelor are această simplă semnificație : cristalizările de azi sînt insuficiente și trebuie să facă loc altora.

TOMISMUL

Tomismul e din ce în ce mai la modă. Pînă și la noi are preoții săi. Cercurile mondene, catolicii fervenți, intelectualii sugestionabili de ultima descoperire, savanții medievaliști, cu toții răspîndesc mereu noua dogmă. Unii, ca Maritain bunăoară, l-au opus și l-au situat deasupra lui Descartes și a revoluției sale ideologice. Firește, Descartes, cel care a ruinat argumentul de autoritate, va fi denunțat ca și Rousseau sau Luther, ca anarhiști destructivi ai ordinei morale și sociale. În schimb, tomismul cu ierarhia sa strictă consacră privilegii și tradiții. Savanți serioși însă ca Bréhier cred că ne aflăm în fața unei filosofii mediocre, a unui sistem de argumentație disparată și lipsită de unitate. Înfrigurarea contemporană care, în dezorientarea ei, caută puncte de sprijin către toate orizonturile ideologiei crede a fi găsit în doctrine demult îngropate o călăuză. Ne amintim peripețiile tragi-comice de acum cîțiva ani ale scriitorului Jean Cocteau și schimbul de scrisori între el și Maritain, în care s-a invocat autoritatea Sf. Toma din Aquin, la care s-a solidarizat o parte din intelectualitatea franceză, lacomă de certitudine și credință, pentru ca, în afară de semnificația pur snobistică a cazului, să înțelegem afinitățile pe care le prezenta un anumit aspect al gîndirii contemporane cu cea medievală. Tomismul, dezgropat de negurile evului mediu, capătă astfel o valoare de actualitate. Îngrozită de relativism și de evoluționism, adică de tot ceea ce e trecător și pieritor, ideologia contemporană se îndreaptă către fețele transcedentale ale existenței și, în nevoia de a funda valori

permanente caută o liniștire a nevoii sale de eternitate la sistemele filosofilor care s-au îndepărtat mai mult de această relativizare a cunoașterii omenești. A găsi precursori înseamnă a justifica necesități actuale. Între tomism și prezent trebuie să existe deci anumite coincidențe.

S-a ales tocmai tomismul poate și din acea nevoie modernă a afundării în primitivitate, care a făcut ca și în pictură, de pildă, să se revie la arta grațioasă și simplistă a unui Botticelli sau Giotto sau prerafaeliților în genere, să se vorbească de către Berdiaev de un nou evmediu, să renască în preocupările istoriei de azi vădite predilecții pentru istoria evului de mijloc.

În filosofie, modelul a fost găsit într-un sistem teologico-filosofic din sec. XIII. Era pe vremea cînd orașele născînd o nouă burghezie începeau să înflorească, pe vremea cînd Papa Inocențiu al III-lea, gelos de unitatea credinței, înființase inchiziția, cînd filosofia oficială întronată în universitatea din Oxford sau Paris voia să dovedească infailibilitatea doctrinei catolice. Dogma era intangibilă și nu trebuiau decît mijloace, argumente pentru a o justifica. Totuși filosofia în acest secol catolic încearcă să-și păstreze oarecare autonomie. Din acest compromis reiese o discuție *sui generis* al cărei punct maxim îl formează tomismul. Curentele erau totuși împărțite : pe de o parte franciscani în frunte cu Sf. Bonaventura predicau contactul prin revelația mistică directă cu divinitatea după doctrina neo-platoniciană sau aceea a lui Sf. Augustin, pe de altă parte dominicanii reprezentanți de Albert cel Mare, „doctor universal", dar mai ales de către Sf. Toma de Aquin, „doctor angelic", voiau o justificare rațională și logică a firii și a divinității după metoda lui Aristotel. Sf. Toma din Aquin, născut la 1227 la Roca Secca, din familia conților de Aquin, elev al lui Albert cel Mare, profesează la celebra universitate din Paris. El scrie o serie de opuri filosofice dintre care *Suma teologica, Suma contra gentiles, Comentariul sentințelor lui Pierre Lombard* sînt operele sale principale. După el, adevărurile teologice sînt axiome, premise indiscutabile care trebuiesc primite ca atare. Adevărul nu poate fi decît unul singur. Adevărul nu poate fi contradictoriu adevărului. Adevărul rațiunii și adevă-

rul credinței au, deci, puncte comune. Dacă, totuși, între ele apare o contradicție posibilă, ea trebuie limpezită. Între revelație și demonstrația rațională, există un teren comun. De pildă : existența lui Dumnezeu, care e un adevăr revelat și care totuși se poate proba prin argumente. Dumnezeu există fiindcă ceea ce e mișcat și ceea ce face să se miște nu e unul și același lucru. Trebuie deci un motor inițial care nu poate fi altul decît divinitatea. Ființele se nasc unele din altele și pier. Dar care e ființa născătoare inițială alta decît Dumnezeu ?

Cînd comparăm două lucruri care ni se par unul mai fals și altul mai puțin, plecăm de la un criteriu de adevăr absolut. Acest criteriu nu poate fi altul decît însuși Dumnezeu.

Ce face apoi ca lumea aceasta compusă din lucruri contradictorii să concorde totuși la o armonie, dacă n-ar exista un Dumnezeu care o conduce către un țel final. Lumea așa cum o vedem noi e manifestarea existenței, dar această existență prin simplul fapt al existenței sale nu coincide cu adevărul absolut. Ea caută să se perfecționeze.

Perfecționarea poate fi o simplă intenție posibilă sau o adevărată realizare. Sf. Toma face deosebirea între *act* și *putere*, puterea fiind tendința și actul realizarea.

Transformarea actului în putere dă naștere unui proces evolutiv de devenire. În această privință, Sf. Toma se arată bun aristotelician copiind de la maestrul său distincțiunea dintre materie și formă.

În această devenire, existența se realizează în trepte ierarhice .Între Dumnezeu, punctul maxim, și neant, punctul minim, există o serie de trepte pe care le ocupă natura neînsuflețită, oamenii și apoi îngerii.

Cum a spus Lemaître despre Taine, se poate spune că Sf. Toma e un poet logician al firii. Înalt, corpolent, taciturn, contemplativ așa cum ni-l descrie E. Gilson, el a scris poezii raționaliste căutînd să-i încorporeze gîndirea revelată rațiunii. A introdus aristotelismul în creștinism. A conciliat creștinismul cu opera civilizației elene și a progresului intelectual.

Frumusețea senină a filosofiei grecești s-a putut ajusta umilinței creștine. De aceea toți cei care simt în ei în mod simultan și contradictoriu nevoia rațiunii și

nevoia credinței religioase vor aproba pe Sf. Toma. În special, acei francezi iremediabili raționaliști, ca un Maritain de pildă, care simt totuși nevoie de o certitudine religioasă își vor găsi izbăvirea lor în doctrina filosofului medieval. În genere, timpul nostru încărcat de îndoială, dar și de complexitate intelectuală neputînd primi pur și simplu prescripțiile inocente ale misticismului după rețeta franciscană și care caută să concilieze știința și religia, vor găsi în tomism ceea ce trebuie unei naturi dualiste care nu vrea să sacrifice nici știința și nici religia. Tomismul interzice creștinismului de a fi un principiu obscurantist și formează o armonioasă curbă de continuitate între raționalismul grec și civilizația creștină.

LA RĂSPÎNTIA IMPERIILOR MOARTE

În țara noastră, vin adesea călători grăbiți, care improvizează pentru un public și o gazetă ce abia au auzit de noi, monografii complete, în două săptămini de ședere în București. Unii mai primesc, ca să li se consolideze imparțialitate, cîte o agreabilă subvenție de la un partid sau altul. Și după ce apar aceste frugale improvizații, scrisori din Occident continuă să ajungă în țară cu adresa : Bucarest-Bulgarie. Evident, puțini din acești vizitatori și-au dat osteneala să ne cunoască ; pe puțin i-a interesat specificul și particularul vieții care zvîcnește aici. Unii din ei nici nu și-au controlat informația, astfel încît citim adesea numele unor scriitori de care noi n-am auzit sau aflăm că Chișinău e în Bucovina.

În ultimul timp doi călători au vizitat România. Și s-au străduit să priceapă ceva. Unul, care a fost în București acum vreo cinci ani e celebrul filosof contele Herman Kayserling. Cartea sa, care voiește să schițeze o fizionomie a Europei, *Das Spektrum Europa*, cuprinde cu cîteva rezerve un capitol judicios despre noi. H. Kayserling e un impresionist temperamentos pe care-l pot înșela aparențele.

Diagnoza sa e justă numai în parte. Dar oricum e o sforțare de a înțelege rostul și firea noastră.

Acum un an, în toamnă, a fost pe aici și a umblat pe îndelete peste tot, Lucien Romier, unul din essaiștii și jurnaliștii francezi contemporani din cei mai eminenți. Cartea acestui străin, scrisă cu simpatie și cu comprehensiune, ține locul alteia care va trebui scrisă într-o zi de un român. D-l Romier a călătorit peste tot : de la Porție de fier la Sibiu, la Cluj, în Maramureș, Bucovina, la Iași, Chișinău, Cetatea Albă, în Deltă, apoi la Sinaia și Brașov. A fost entuziasmat de costumele bogate în tonuri vii, de afabilitatea și grația țărănească, de frumusețea femeilor, de pitorescul moravurilor. Dar ceea ce l-a entuziasmat mai mult e muntele nostru. Pe această bază a încercat și o caracterizare : poporul român e „poporul Carpaților", neamul care trăiește pe ambele versanturi ale munților, ale acelor munți care au constituit oarecum granița între patru imperii apuse : Turcia, Austria, Rusia și Germania. Pe aici a fost drumul tuturor năvălirilor. Toate semințiile s-au năpustit ca o furtună și multe din ele au lăsat cîte-o urmă. De aceea caracterul particular al acestui popor e greu de găsit.

În cartea sa pomenită mai sus, H. Kayserling neagă complet latinitatea noastră. Ochiul unui străin distinge mai bine acest lucru.

Scriitorului german, poporul român îi apare stratificat astfel : la bază elementul slav, iar deasupra suprapusă o clasă levantină, bizantină. Țărănimea noastră i se pare o prelungire a țărănimii ucrainiene. Costumele, dansurile, bucătăria sînt, după el, aceleași. Aceeași e și indolența, pasivitatea, resemnarea. Peste această clasă inertă, onestă și visătoare, s-a așezat o pătură subțire teribil de activă, pătura grecească care s-a aglomerat în orașe. Și Romier și Kayserling sînt imediat impresionați de inaptitudinea totală a românilor pentru comerț și pentru viața economică în genere. Astfel se explică de ce aceste ocupații sînt în mîna evreilor. Kayserling povestește în legătură cu aceasta o poveste a lui Gogol, potrivită Ucrainei, dar tot așa de potrivită și României. Odată, dracul s-a gîndit să fure pe toți evreii din Rusia. La început lumea era încîntată că a scăpat de ei. Dar după dispariția lor au observat că le merge prost și că le lipsește ceva. Cînd au gîndit mai bine, au observat că le lipsesc evreii. Și s-au dus de s-au rugat de diavol ca să-i aducă înapoi.

Lucien Romier observă şi el două puternice caracteristici : lipsa aptitudinilor economice şi lipsa atitudinilor religioase. În ce priveşte economia, România a avut viaţa monopolizată de colonii străine : armeni, evrei, greci. „Românul se interesează prea puţin de comerţ, n-are nici gust, nici pricepere, deosebeşte cu greu elementele şi regulile, se simte stîngaci". Dar nu numai omul de rînd nu-şi simte nici o chemare pentru astfel de ocupaţii. Călătorul francez crede că şi oamenii de stat, din aceeaşi cauză, s-au înşelat grozav asupra organizării practice a statului şi naţiunii noastre în anii de după război. Şi faptul că e vorba de ceva comun întregului neam românesc, un coeficient de rasă, se vede şi din aceea că în Ardeal elementul românesc n-a putut înfiripa un comerţ, ci l-a lăsat aproape exclusiv saşilor. Ca şi slavul, românul nu e econom, nici avar, e generos şi cheltuitor. E lucid, critic, senzual, amator de viaţă bună şi veselă. Acestea aduc o a doua caracterizare : absenţa misticismului şi a religiozităţii.

Un străin, cu ochiul neprevenit şi imparţial, a putut vedea imediat acest lucru. Noi l-am scris de atîtea ori ! Nu ca, în funcţie de un stil ieftin şi facil ateism, să fericim poporul nostru de această lipsă. Mai degrabă poate să regretăm absenţa unui aşa de puternic factor de civilizare la un popor numai pe jumătate civilizat. Dar faptul e fapt şi nu se poate nega. D-l L. Romier n-a putut observa toate motivele care militează în sensul indiferenţei religioase la români. Mai întîi faptul că românul e lipsit de funcţia respectului şi a veneraţiei. E extrem de critic, cu simţ ascuţit de observaţie, cu gust de glumă. Dar niciodată zeflemeaua şi persiflarea nu merg împreună cu adoraţia mistică. Un studiu al înjurăturilor româneşti, cu justul lor specific pentru profanare a tot ceea ce e sacru, ne arată acelaş lucru. Extrem de inteligent, în sensul meridional, românul n-are nimic sfînt, adică nu se simte obligat de a-şi interzice faţă de ceva gluma ori bătaia de joc. Anticlericalismul român e alt fapt regretabil. Toate acestea au făcut că noi n-am putut crea niciodată nici cel mai slab început de civilizaţie religioasă.

D-l Lucien Romier observă că singura religie constatată la noi e tradiţia satului, religia ca factor social strămoşesc. Ca la multe popoare meridionale noi am acceptat aspectul pragmatist al religiei : foloasele ei sociale. Foloase de solidaritate, coeziune şi apărare naţională. Cînd Ch. Mauras spune că e catolic şi anticreştin, înseamnă că apreciază avantajele ierarhiei sociale catolice, dar nu etica şi religia creştină. Cam acelaş e şi punctul de vedere românesc.

Dar aceste două caractere negative : absenţa aptitudinii economice şi a celei religioase nu sînt suficiente pentru a indica o caracteristică naţională. S-ar părea că absenţa spiritului economic ar trebui să ofere avantaje celui religios. Cine se gîndeşte la viaţa de dincolo de mormînt, nu se gîndeşte la viaţa imediată. Dar faptele stau altfel. Englezii aşa de comercianţi în firea lor, sînt în acelaş timp şi foarte religioşi.

Românul e plin de caractere moderate şi adesea contradictorii, constată în ultima analiză d-l L. Romier. „(Poporul român) e critic fără realism, liric fără misticism, ambiţios fără machiavelism, religios fără fanatism, iubitor de plăceri şi de parale, dar şi cheltuitor fără cinism. Puţin scrupulos pentru principii, dar uman şi sensibil, ei violează morala fără brutalitate..."

Toate aceste calităţi disparate şi puţin concentrate, împiedică poporul nostru de a avea o specificitate pronunţată. Dar toate acestea îi dau tocmai, după noi, caracterul său particular : adaptabilitatea, supleţea. Am arătat altădată (*Fenomenul românesc, Viaţa românească*, 1927) că între occidentalul care îşi supune natura şi orientalul care i se supune, românul ştie să se adapteze. Nimic excesiv, nimic brutal, nimic violent în firea noastră. Totul, în drept, politică, moravuri, e tranzacţional. Nici o cruzime, nici o pasiune, nici o răutate, nici o consecvenţă prea exagerată. Sîntem mereu disponibili. Asta a şi făcut poate ca îndelungul veacurilor, poporul acesta să păstreze o aşa de formidabilă vitalitate. Au trecut pe-aici, în valuri nesfîrşite, toate neamurile. Sub ele pătura românească a supravieţuit. Cineva compara poporul nostru cu plantele de pavaj. Sînt cele mai rezistente. Peste ele trec automobile, căruţe, sînt sfărîmate de copitele cailor, călcate de picioarele trecătorilor, acoperite de praf. Ele trăiesc totuşi mereu. Adaptabilitatea românească a reuşit să supravieţuiască un mileniu.

Istoricul aplecat peste evenimente, ca și pescarul pe marginea rîului, descoperă, din cînd în cînd, valuri asemănătoare.

Generațiile care se leagă între ele prin afinități reiau problemele zilei, prin conținut altele, dar prin metodă aceleași.

Poporanism, europenism, concepția socială a artei, iată atîtea probleme, pentru care a sîngerat o eroică generație de acum douăzeci de ani și care azi apar perimate.

S-a schimbat conținutul preocupărilor. Dar atitudinea care judecă evenimentele de azi sau metoda care le tratează s-a schimbat și ea oare, tot așa de radical?

Telescopul e același în fața altor astre, mereu schimbătoare, care trec la rînd. Între înaintașii noștri și între noi cei de azi sau cei care vor veni mîine există maniere și reacțiuni de familie.

William James spune că orice om, chiar și umilul măturător de stradă, care acum strînge gunoaiele în fața mea, are o concepție specifică de viață, un mod individual și unitar de a interpreta evenimentele și de a compune un anumit mănunchi din ele.

Fără să arboreze o filosofie, *Viața românească* a avut totuși una, o concepție despre lume în care preocupările ei disparate și în aparență contradictorii se topeau într-o unicitate desăvîrșită.

* * *

Există două moduri de a privi omul: pe dinăuntru și pe dinafară.

Temele personaliste, cu variațiile lor nenumărate, consideră individul o lume în lume. Privindu-l mai ales în interiorul lui, se descoperă acolo un sistem închis de perspective sufletești, omul cu individualitatea lui devine o axă de gravitație, un centru într-o mișcare de rotație. Conștiința lui, de care se minunează, devine un idol, o divinitate. Eul ajunge o feerică grădină care trebuie cultivată pentru ea însăși.

Ceea ce-l înconjoară: societatea, natura, universul, devin instrumente docile și secundare pentru perfecțiunea personală ori decoruri menite să pună în valoare, prin perspective de contrast, divinitatea originalității personale.

O singură grijă să aibă omul: să-și ipertrofieze conștiința și să-și găsească o formulă particulară, diferențială, de existență. E nevoie în orice caz de originalitate, căci aceasta deosebește, singularizează individualitatea, făcînd din ea o insulă inabordabilă. După aceea, cuprins de frenezie autonomistă, omul n-are decît să formuleze mereu drepturi și să protesteze față de atingeri și de încălcări.

Literatura va veni să-l studieze în ipostazele lui rare și stranii, psihologia îl va studia „diferențial", morala îl va decreta „erou" sau „supra om", economia îi va consacra puteri de a exploata și de a fi liber s-o facă. Persoana, declarată sacrosantă, va avea o civilizație, un ritual, o știință și un cult.

Cobden, Carlyle, Robespierre, Nietzsche, H. Spencer, dl. C. Rădulescu-Motru, Barrès, Rousseau, N. Iorga vor fi după puteri, după țări, după talent și moment, preoții variațiunilor pe tema personalismului.

Dar omul se poate privi și *din afară*. Atunci, peisajul se schimbă. În fața ochilor, apare un firmament înstelat de miriade de lumi. O varietate infinită și haotică în care sînt totuși cîteva concordanțe. Universul nu mai e o mobilă pentru un domn. Individul, bietul individ, e un infim detaliu dintr-un tot. Modestia, precaritatea lui ajung evidente. Societatea mai întîi și apoi natura îl copleșesc. Ipocondriile de conștiință, capriciile și mofturile individuale par sinistre, dacă nu cumva se pierd neobservate în imensitatea siderală. Lumea începe să existe. Omul, timid, așezat la locul lui tinde să se completeze cu ceea ce îl înconjoară, să se extindă în afară, năzuiește către realitate.

Căci realitatea aceasta există: ea nu e un simplu caz de interpretare a cunoașterii noastre. Realitatea este o rezistență care ne silește să o admitem, să o respectăm, o rezistență care ne așează la locul nostru.

Concepția *universalistă* e astfel obiectivistă și realistă. Ea ne obligă să recunoaștem necesități, nu să for-

mulăm capricii. Ne interzice să traducem valori din dorințe nesecate.

Universalismul realist nu e desigur universalism mistic.

Departe de noi concepția unei contopiri amorfe între om și natură sau între om și divinitate. Univeralismul nostru obiectiv și realist presupune o mentalitate pluralistă și descentralizată, recunoaște diferențe calitative și cantitative între fenomene, admite discrepanțe și individualizări. Numai că autonomia fenomenelor ne pare relativă : o strictă interdependență face ca un simplu fir să fie țesut cu tot restul.

Admiterea realității obiective a lumii presupune supunerea la ea, deci curiozitatea și dorința de a o cunoaște.

Universalismul mistic din contră e tendința confuză și sentimentală de contopire cu lumea, fără analiză, fără discernămînt, adică proclamarea unui obscurantism instinctiv ori intuiționist. Punem la baza cunoașterii ultima formă perfecționată de cunoaștere : conștiința și rațiunea. Aceasta, desigur, nu înseamnă negațiunea utilizării altor forme ajutătoare ca intuiția ori sentimentul.

Sociologismul vechii *Vieți românești,* adică primirea postulatului supremației societății asupra individului, cu forma sa specifică românească, poporanismul, (socialismul pleacă de la același sociologism, diferind numai asupra caracterului specific), concepție socială a artei, acceptarea culturii europene, a democrației sînt tot atîtea forme de universalism și tot atîtea protestări de antipersonalism.

*
* *

Probleme noi se ridică azi de pretutindeni. Caracteristica sec. XIX a fost triumful individualismului. Pecetea particulară a sec. XX este apusul individualismului și victoria formelor colective de viață. Universaliști realiști, sîntem încîntați că vremea ne aduce o confirmare adîncă a crezului nostru. În orice caz nu vom pierde vremea să pledăm pentru forme moarte.

Vom da toată atenția, sprijinul și simpatia noastră sistemelor, în care socialul cu corelatele lui de solidarizare și cooperație domină individualismul anarhic și incoerent. Etatismul, economiile dirijate, cooperatismul etc., etc. au toată adeziunea noastră.

A admite preponderența grupului asupra individului înseamnă a primi legea majorității. Ca și în trecut, *Viața românească* va milita pentru democrație. Firește nu atît pentru acea democrație *politică* formală, care e atentă mai mult la drepturi decît la datorii, care consfințește mai mult abuzuri decît fructuoase obligații, ci pentru democrația *socială,* care realizează filantropia și justiția. Vom combate cu toată energia tendințele cezariene, dictatoriale, oligarhice, „forme romantice ale disperării", cum le numește Ferrero, justificări pentru voluntarisme personaliste, în care întîrzie încă un vechi cult al „eroilor" omnipotenți, reziduri magice ale unei mentalități primitive.

În vremuri cînd stăpînește starea de mulțime și imperativul opiniei publice, ne vom subordona legilor firești ale societății actuale. Nu ne seduce nici corporatismul, organizație feudală, atomistică, cu aspectul ei de „ègoisme à plusieurs", după care fiecare breaslă tinde să exploateze pe celelalte.

Tendința noastră către universalism nu se va putea opune la năzuințele de completare ale grupurilor naționale prin viața continentală a Europei de azi. Recunoaștem specificul național ca un fenomen. Dar nu putem face din cultivarea și exaltarea particularităților naționale un scop în sine. Interdependența contemporană va ajunge, desigur, să atenueze stigmatele locale. Regrupări continentale, sub o formă sau alta, vor urma. Europenismul e, pentru noi, un ferment de civilizare. Prin el s-a realizat tot ceea ce avem. Nimeni nu are dreptul ca, de dragul întreținerii unor moravuri autohtone mai mult ori mai puțin pitorești, să mențină la infinit imbecilitatea poporului său.

Din aceeași concepție generală, de subordonare la ambianță, la exterior, concepție deterministă care respinge voluntarismul naiv și donchișotesc al cezarilor de carton care cred că pot modela lumea după poftele lor, ca sculptorul bronzul, vom respecta legile materiei, ale

tehnicei, ale mediului geografic ori economic. O veche și falsă antiteză, între civilizație și cultură, asignează civilizației perfecția tehnică și culturii desăvîrșirea sufletească. Să ne scutească toți mandarinii de finețe sufletească, care se raliază budismului ori brahmanismului, invocînd butada renaniană : „prefer liniștea sufletească a unui yogi păduchios, decît știința unui inginer american".

Tehnicitatea e și ea o formă de suflet condensat. Dar în același timp e un mare instrument de eliberare socială.

Preferăm o civilizație cantitativă de șosele, de fabrici, de căi ferate, de băi publice, în locul unor sporadice aparițiuni de genii rafinate, paradoxale și perverse, suprapuse unei mizerii generale.

Și, în fine, pe baza aceluiași universalism, cerem o concepție integralistă a sufletului omenesc.

Nu credem în facultăți izolate ale sufletului, care e un tot indecompozabil. Nu credem în știință pură, în artă pură, în filosofie pură. Există, fără îndoială, dominante și specializări. Dar, cum spune undeva G. Simmel, un om care nu e decît deștept, fără a fi și bun, fără a fi și artist, nu e complet deștept. Un artist care e numai artist nu e mare artist. Diferențierile excesive și monstruoase duc la opere fără mare semnificație. Specializări da, dar deasupra lor trebuie să primeze omenescul.

Exemplarul cel mai perfect e exemplarul uman. Fiecare producție trebuie să aibă preocuparea sa specifică. Dar în dosul ei trebuie să palpite o inimă omenească. Pretențiile lombroziene, care militau în favoarea unei genialități identificate cu monstruozitatea, puteau mulțumi o societate ușor degenerată ca aceea de la sfîrșitul secolului trecut. Azi, mai ales în România, unde dezvoltarea unei aptitudini chircește implicit pe celelalte, cerem oameni integrali, ființe totale.

Iată cîteva consecințe, pe lîngă altele, ale universalismului *Vieții românești*. Corolare teoretice, dar și imperative militante pentru care vom lupta. Ele ne leagă de înaintașii noștri și ne dau și posibilitatea de a desena perspective viitoare.

PRIN GENERAȚIE SAU TALENT

Fără îndoială trăim timpuri de regrupare socială. În toate domeniile, în sînul tuturor profesiunilor sindicalizări și iarăși sindicalizări. Individul izolat a ajuns mizer și precar. N-are drept la viață decît cine e înscris într-o corporație. Nimic de zis dacă așa e semnul timpului. Dar noi credem că aceste revendicări sindicale privesc aspectul material al vieții. Profesia are mai ales un aspect de „gagne-pain". Și aici omul are dreptul ca în toate luptele pentru cucerirea unui codru de pîine să substituie forța numărului solitudinii anarhice și impotente.

Iată însă că o serie de persoane grăbite, nu totdeauna tinere, dar pretinzîndu-se din oportunitate tinere, cu sau fără talent, găsesc că sindicalizarea se poate obține și în domeniul valorii artistice. Nu te citește nimeni ? N-ai nici un dram de duh ? Nu știi să scrii sau să gîndești ? Nu e nimic : tinere debutant, nu te descuraja ! Adună-te la un loc cu alți prieteni tot așa de înzestrați de la natură ! Nu uitați să luați cu voi și unul ceva mai dotat, chiar dacă e mai bătrînel. Zece ani mai mult ori mai puțin ce importă ? Formați împreună o corporație a generației voastre și, numaidecît, veți putea desființa coșurile revistelor serioase, veți putea intra în toate redacțiile, editurile, ca la voi acasă. Rețeta e simplă și fructuoasă. Uitam însă ceva : mai trebuie și puțină gălăgie, multă batjocură contra corpurilor intelectuale serioase ca de pildă universitatea, academia, oamenii cu talent consacrați etc. Astfel veți da impresia de revoluționari. La toate acestea nu neglijați un anume limbaj, din care, în orice caz, să nu lipsească cuvintele magice : „ritm nou", „tempo", „problematică", „mistică", „găselniță", „constructiv", „creator", dar mai ales : „complex". Banda astfel aranjată va pătrunde în împărăția literelor și, ca și trupele condottierilor, va avea dreptul să-și împartă toate bogățiile cucerite.

Un domn, Polihroniade, crede, într-un eseu publicat în revista *Azi*, în misiunea divină a ilustrei generații care are azi douăzeci și cinci de ani, — deși bagă într-însa, cînd îi convine, și oameni care au patruzeci. Nu există adolescent debutant care, vrînd să intre buluc fără bilet de intrare, ca studenții la teatru, să nu fi invocat drep-

tul sacru al generației. Așa că „găselnița" d-lui Polihroniade e un sinistru loc comun. Ne-am săturat ca de mere acre de acest permanent apel la ideea de generație. De cînd lumea și istoria, toți oamenii de aceeași vîrstă au idei mai mult ori mai puțin comune. Dar azi ca și totdeauna unii au avut talent, iar alții — închipuiți-vă scandal, — deși din aceeași generație, n-au avut. Cei care au ceva de spus n-au invocat niciodată dreptul de a se sindicaliza într-o generație. Fiindcă pătrund și fără asta. Mediocritățile contemporane au găsit însă un mijloc: au inventat corporația generației. Adică vor și ei să se strecoare în cîrd, neobservați, în mulțime, sub girul celor înzestrați de Dumnezeu.

Oricît de util o fi sindicalismul, el poate oferi o pîine și un drept la existență. În nici un caz, el nu poate dărui talent celor care n-au.

IMPORTUL NAȚIONALISMULUI

Un publicist, din tabăra reacțiunii șovine, ne anunță într-o revistă că, spre deosebire de ceilalți tovarăși de idei, d-sa nu înțelege un naționalism care să răsară din „bălegarul național", ci unul european, mondial, adus de peste hotare.

Fără să-și dea seama, tînărul în chestiune, revelează un profund adevăr. Dacă ar fi pornit de la „băligar", naționalismul român n-ar fi avut accente retorice așa de puternice. El s-ar fi mulțumit să creeze o cultură și ar fi dovedit prin fapte existența sa. N-ar fi avut nevoie de atîta prozelitism. Nu e nevoie de convins oameni gata convinși.

Dar naționalismul nostru e desigur importat. Și încă din diferite țări. Există, atunci, *diferite* naționalisme. Unii îl vor ca Maurras și Daudet. Sînt cei care au studiat recent la Paris. Alții îl vor ca Mussolini. Unii, în fine, țin morțiș la Hitler. Mi se pare că avem și ceva juni gandhiști. Toți acești eminenți patrioți, fiecare cu altă manieră, țin să se convingă unii pe alții.

Poporul român își permite totuși să existe și fără să cunoască aceste ideologii.

Dar cum la noi totul se importă, am ajuns cu iobăgia ideologică pînă acolo încît ne importăm și *existența* de peste hotare.

CULTURA ÎN CRIZĂ *

E caracteristic și explicabil în același timp că un popor ca germanii, despre care Nietzsche spunea că nu au ajuns încă la un stil cultural, la un tip specific și original de civilizație, să vorbească mereu, pînă aproape de obsesie despre cultură, să încerce mereu o definiție a acesteia, să creeze chiar o știință a culturii. Toate insuficiențele se justifică în teoretizări. Și după cum, puțin înzestrați în ce privește gustul artistic, germanii au vorbit și scris mai mult decît orice popor despre estetică, tot așa, necristalizați încă într-o speță lămurită de cultură, s-au întrebat excesiv asupra ființei și rostul acesteia.

Așadar, dacă n-ar fi decît literatura germană și încă am avea nenumărate definiții în această materie. Nu urmărim un scop didactic, instructiv și, prin urmare, nu vom discuta diferitele teorii asupra culturii. Flora e extrem de bogată:

Pentru unii (pentru antropologii rasiști ca Gobineau ori Chamberlain) — reveniți siniștri la modă, de la Hitler încoace, — ea e un apanagiu al rasei, pentru alții — pragmatiștii —, ea se confundă cu progresul tehnic, la alții — marxiștii —, cu buna stare materială, pentru alții din contră cu victoria spiritului asupra materiei, cu triumful voinței, al rațiunii, al științei de carte, al productivității artistice, al eliminării egoismului etc. etc.

Dacă ne uităm bine la toate aceste definițiuni, observăm îndată că toate presupun mai întîi un dualism și mai în urmă existența unor inhibiții. Cultura e un raport, o confruntare între două elemente în luptă, o ciocnire între două tendințe dintre care una e învingătoare, iar cealaltă învinsă, refulată. Definițiile raționa-

---

* Introducere la o lucrare mai mare asupra crizei culturii contemporane.

liste presupun comprimarea ignoranței și victoria inteligenței, cele morale reușita altruismului contra egoismului, a spiritului contra materiei, adică contra instinctelor josnice, contra poftelor fizice, a trebuințelor organice și așa mai departe.

E și drept ca orice delimitare a noțiunii de cultură să cuprindă această idee de luptă și de refulare. Cultură înseamnă secole de zbucium, de aspirații, de veleități către scopuri superioare, realizări penibile obținute prin sforțări penibile și uriașe, prin renunțări, prin sacrificii, prin înfrîngeri și victorii succesive. Cultura e o stare ultimă și rară a genului omenesc căpătată prin dibuiri milenare, prin lente și grele perfecționări.

Cum însăși numele său o indică, ea e foarte asemănătoare cu arta grădinăriei unde spețele rare de flori ori de fructe se obțin prin mii și mii de încercări răbdătoare. În pepiniera societăților speța cultivată e omul. Cultura e realizarea în gradul cel mai înalt a umanității, adică a valorilor omenești. Se cuvine însă să avem mai întîi o lămurire a calității de om.

Ceea ce se opune omeniei e noțiunea de natură. Natura e directă, rectilinie. Legea cea mare după care se conduce e conservarea vieții. Logica ei e simplă, fără complicații și fără înconjur.

Calitatea de om, — să o numim omenia —, învinge, depășește natura.

Am arătat altă dată [1] că ceea ce caracterizează omul e fenomenul absurdității sale. El e primul animal care merge contra instinctului de conservare, primul animal care oprește reflexul, instinctul și impulsia, care nu răspunde instantaneu la tendințele de păstrare ale vieții. E primul animal care se sinucide, — considerînd sinuciderea ca o hotărîre conștientă, — care se torturează în ascetism, care ingurgitează toxice : alcool, cocaină, opium, deși e lucid asupra dezastrului care poate urma, deși știe că otrăvurile îl distrug. Omul adeseori disprețuiește apărarea sa imediată și urmează căi mai întortochiate, desigur nu zădarnic, dar obținînd, — e adevărat, fără să vrea numaidecît —, succese mai tardive, dar și mai apreciabile. Tot ceea ce se cheamă în etică : obiectivitate, noblețe, imparțialitate, justețe, generozitate : tot ce se cheamă în știință : economie, prevederea viitorului, strategie etc. sînt efecte ale acestei *amînări* a instinctului imediat de conservare. Cristos a fost cel mai uman dintre oameni, fiindcă din punct de vedere biologic, a fost cel mai absurd.

[1] M. Ralea, *Definiția omului*, *Viața românească*, 1927.

Cultura e forma colectivă a omeniei, e exprimarea socială a calității specifice de om. Și ea, în limbajul grupului social, înseamnă refularea naturii și asigurarea acestei absurdități superioare „în care o societate își uită impulsiile imediate, pornirile lacome, instinctele animale, pentru a le sublima în acțiuni și principii spirituale de noblețe și mărinimie".

Rostul oricărei culturi e asigurarea omenescului și înlăturarea naturalului. Evident că acest proces poate lua aparențe diverse, se poate turna în stiluri diferite după popoare și după epoci, după caracteristici naționale și după momente istorice.

Ceea ce se întîmplă sub ochii noștri e disoluția unui stil și a unui moment de cultură. O serie de valori, care consacrase o anumită înțelegere a omului, a destinelor și misiunilor sale aici pe pămînt, apun. Altele, năvalnice, se înghesuiesc să ia locul celor moarte.

*

* *

Nici un veac n-a prezentat o mai mare bogăție, o [mai] mare variație de bunuri culturale ca cel trecut. Creația a fost luxuriantă. Produsele abundente și copioase ne-au zăpăcit adesea prin diversitatea lor. Și, totuși, în această pădure tropicală a tuturor bunurilor spirituale, încîlcite în opulența lor, se pot deosebi tendințe, directive, voințe clare.

Trei mari idei au dat o culoare particulară culturii secolului al XIX-lea : individualismul, relativismul și mecanicismul.

Individualismul datează ceva mai de mult. El e o moștenire a Renașterii care l-a luat la rîndul ei din civilizația elină. Concepția după care în centrul societății omenești stă individul care e în același timp temelia și scopul ultim al acesteia, concepția după care ultimul rost al moralei și pedagogiei este perfecționarea personalității, înglobarea în ea a tuturor idealurilor era, fără

îndoială, o predilecție a Renașterii. Dar niciodată nu s-a visat mai grandios, mai monstruos la noțiunea „omului total", a omului integral care să cuprindă în complexitatea lui, toate aspectele, toate atributele omenești ca în romantismul sec. [al] XIX-lea. Individul devenea o deviză, un ideal, un scop suprem, o insulă izolată în mijlocul societății, cu o evoluție aparte, cu legi de dezvoltare anarhică. Liberalism economic, individualism pedagogic, individualism etic, cultul eului, excesele originalității, ale singularității, au fost principii supreme ale secolului trecut. Ibsenismul, wagnerismul, nietzscheismul au consacrat axioma că omul e cu atît mai puternic cu cît e mai singur. Supraomul era viziunea monstruoasă, cancerul care trebuia să roadă orice coeziune colectivă. În politică asigurarea drepturilor divine ale omului. În economie liberalismul manchesterian cu: „laissez faire, laissez passer". În etică: „caută și devină o personalitate" sau: „suprema lege e să devii tu". În estetică căutarea morbidă a bizareriei voite cu: „épatons le bourgeois" adică a elementului social comun. În pedagogie: „respectați individualitatea copilului". În psihologie: concepții diferențiale, individuale, structurale etc.

Socialul începuse să se surpe. Solidaritatea grupului se clătina. Atunci revenire, brusc pendulară, frenezia opusă — cum ar zice Bergson —, pentru valorile adverse. Cultura de azi afirmă un punct de vedere net colectivist și socializant. Vom vedea mai departe diferitele lui modalități.

Relativismul a fost o consecință a individualismului. Individualism înseamnă particularism, diferențiere. Secolul al XIX-lea a scoborît pe pămînt toate valorile absolute. A introdus variațiunile de timp și, în locul transcendenței, a introdus istoricismul cu condițiile sale de moment și epocă sau evoluționismul cu variațiile sale succesive.

În locul eternității, a apărut temporalul. În locul noțiunii abstracte de om în sine, egal și omogen peste tot, la care ținea în mod deosebit sec. [al] XVIII-lea a introdus etnografia, știința popoarelor și principiul naționalităților. În locul teoriei cunoașterii și a logicei impersonale și abstracte am avut psihologismul. În locul moralei universale a apărut relativismul etic după care un lucru

„e bun dincoace de Pirinei și rău dincolo". Spețele animale nici ele nu mai sînt fixe: darwinismul și lamarckismul le-a zdruncinat. Contingențele de timp și de loc erau amestecate în orice punct de vedere. Științe întregi cu caracter relativist: geografia, etnologia, istoria, psihologia, sociologia, biologia evoluționistă au acaparat dominant și despotic cîmpul cercetărilor. Încheind seria acestei tendințe, matematica ea însăși s-a relativizat.

Dar excesul de relativism — care e o formă de scepticism — a uscat sufletele. Bagatelizarea și zeflemizarea cosmosului, a existenței nu pot dura nepedepsite. Credințele năruite trebuie să facă loc altora. Și deodată omenirea s-a trezit însetată de eternitate, de absolut, de fixitate, de imanență. Cultura care se încheagă sub ochii noștri se definește printr-o puternică năzuință către absolut.

Mecanicismul a însemnat apoteoza raționalismului și a instrumentului său suprem: știința. Cucerind viața, știința s-a realizat în uriașe aplicații practice. Nevoia de confort și furia productivității economice a industrializat lumea. Tot ce e natural idilic a fost alterat, mutilat în legi inexorabile de mașină. Un determinism înăbușitor, fără nici o speranță de surpriză, de mister, de poezie a apăsat lumea. Hazardul a murit. Spontaneitatea a fost stîrpită. Continentele, rînd pe rînd — cu excepția Asiei poate —, s-au americanizat. Sufletul omenesc cu enigmele, frăgezimele și duioșiile lui s-a taylorizat.

A început atunci și aici o reacțiune către spontaneitate.

Ca și lucrătorii de la începutul sec. [al] XIX-lea, Mahatma Gandhi a preconizat distrugerea mașinilor și revenirea la industria vîrtelniței, iar Bergson, preamărind forțele primitive ale sufletului ca și Tolstoi ori Rousseau, a cerut întoarcerea la viața simplă a naturii. Revenirea la spontaneitate e evidentă.

Astfel trei serii de valori: individualism, relativism, mecanicism tind să fie înlocuite cu alte trei: colectivism, absolutism, spontaneitate.

Trecerea nu e încă efectuată. Sîntem situați în timpuri de dibuire, de tranziție. Sîntem așezați între hotare mișcătoare care se schimbă. De aici criza morală la care asistăm.

Am sfătuit adeseori pe tinerii mei colegi de redacţie să nu mai polemizeze cu directorul *Gîndirii*. O diferenţă de stadiu de civilizaţie face orice discuţie imposibilă. Dl. N. Crainic, deprins din gazetărie să „spurce" la comandă, onoare, familie, reputaţie, e un maestru neîntrecut al genului. Nimeni în ţara aceasta nu poate rivaliza cu el. O simplă rezervă asupra unui argument întrebuinţat într-un articol al său de filosofie ori de ştiinţă poate aduce surorii d-tale minore sau mamei d-tale moarte o profanare abjectă. Aşa s-a întîmplat odată cu gazetarul Dem. Teodorescu, mi se pare.

Dar tinerii mei prieteni, împinşi de combativitate juvenilă neconţinută, mai mult decît de înţelepciune şi mai ales de acea funcţie estetică şi morală a dispreţului care dă senzaţia de dezgust şi oroare, au căzut în păcatul de a se ocupa de dl. N. Crainic.

D-sa crede însă că eu personal l-am atacat. Pentru mine, dl. N. Crainic nu există şi, pînă la sfîrşitul zilelor mele, nu mă voi ocupa de el, nici să-i fac bine (cum obişnuiam), nici să-i fac rău.

Crezîndu-mă autorul notiţelor, de altfel decente, din *V. R.*, dl. N. Crainic mă înjură fără nici o reticenţă.

N-aş fi luat condeiul să răspund — şi o fac pentru ultima oară, orice s-ar întîmpla şi oricît de înjurat voi mai fi — decît pentru a lămuri odată pe cititorii mei.

Dl. N. Crainic mă acuză că n-am nici o activitate universitară. Inexact. Chiar dacă n-ar fi decît faptul — evident meritos ! — de a-l fi făcut pe d-sa, după recomandarea şi lupta mea, profesor universitar, şi tot aş bine merita de la învăţămînt.

Mă mai face d-sa obligat nu ştiu căror societăţi industriale. Declar aici, sub sancţiunea verificării din partea oricui, că niciodată n-am fost în vreun consiliu de adminisitraţie, numit ori ales de societate, sau de acţionari (deci nu am nici o obligaţie pentru nimeni şi nici o favoare de recunoscut) ci de stat, în numele căruia am exercitat un control efectiv şi riguros. Aşadar am fost acolo ca să opresc abuzuri, nu ca să le favorizez.

Mai pretinde d-sa că sînt superficial. Dar aceasta e o chestie de gust şi de pricepere. În orice caz, o impresie subiectivă. Atrag atenţia numai că am fost numit la Universitate pentru lucrări premiate la Sorbona şi nu pentru articole de gazetă.

Cititorii să se documenteze şi să judece.

NOI FORME DE NAŢIONALISM

Ni se afirmă mereu că am intrat într-o eră naţionalistă. Numai că această eră durează cam demult. Teoreticienii naţionalişti vor să ne convingă că perioada contemporană a avut două epoci : una democratică care acum e perimată, şi alta naţionalistă care abia acum începe. Istoria arată însă că democraţia n-a fost niciodată separată de naţionalism. Vechiul stat feudal era de esenţă patrimonială. Internaţionala albă a aristocraţiei e un fapt cunoscut. Abia revoluţia franceză a realizat totdeodată şi democraţia şi naţionalismul, două expresii ale aceluiaşi spirit individualizant, una aplicată la individ, cealaltă la tipurile colective diferenţiate după stiluri naţionale.

Nu există, aşadar, opoziţie istorică între naţionalism şi democraţie. Din contră ambele ideologii s-au determinat şi condiţionat reciproc, ca două feţe ale aceluiaşi principiu apărut simultan pe scena istoriei.

Conflictul între democraţie şi naţionalism e de dată recentă. El a apărut atunci cînd marile burghezii, avînd nevoie să guverneze în mod autoritar şi dictatorial naţiunile pentru a lupta contra proletariatului, au invocat diversiunea naţionalistă. Pentru a găsi o antinomie puternică şi instinctivă problemei sociale, marea burghezie a recurs la excitaţiile şovine. Însă în afară de un mic procent de intelectuali şi de unul de mică burghezie, matadorii naţionalismului în formă extremistă nu sînt sinceri. Ei nu apără convingeri, ci interese care se dau drept aspiraţii ideale.

De altminteri, naţionalismul nici nu are a se apăra. El e o stare de fapt. Şi stările de fapt nu dau naştere la doctrine. Elementele biologice : trebuinţe, instincte, im-

pulsii pot forma baze inconştiente pentru teorii. Ele nu se pot transforma *direct* în ideologii. Nu există o doctrină ori ideologie a setei ori a somnului. Naţionalismul e deci din domeniul *realităţilor*, nu din domeniul valorilor. Sînt român după cum sînt blond, înalt ori şchiop. Nu pot fi altceva ori altfel. Românismul e o fatalitate fenomenologică. Şi după cum nu pot să mă sustrag gravitaţiei ori umbrei, nu pot evita de a fi ceea ce sînt, adică de a mă fi născut cu un anume temperament antropologic modelat de o serie de deprinderi ale unui anume stil cultural. Judecăţile de constatare, cum li se zice în filosofie, judecăţile existenţiale, „de realitate", nu pot fi niciodată obiectul unor speculaţii de ordin doctrinar. Aici stă, după cum am arătat altă dată, neputinţa dreptei, bazată numai pe naţionalismul extrem, de a alcătui o ideologie proprie. Partidele de dreapta au deosebite tactici, *dar n-au şi nu pot avea programe*. Ele guvernează poate cu îndrăzneală, dar *empiric*, fără orizont. Ceea ce creează teorie politică şi socială e domeniul *valorilor*. Valorile singure sînt reformatoare, fiindcă ele urmăresc să obţină ceva mai bun decît ceea ce există, cu alte cuvinte, să modifice ori să perfecţioneze natura umană.

Forţa naţionalismului stă aşadar în menţinerea sa pe domeniul realităţilor. El trebuie să-şi spuie că faptul de a constitui o anumită tipologie particulară, o anumită specificitate individualizată e suficient pentru a constitui o întreagă raţiune de a fi. Căci omenirea are datoria să nu oprească varietatea şi complexitatea în sînul ei. Cu cît vor fi mai multe tipuri de societăţi şi de oameni, putinţa de creaţie va fi mai mare, pitorescul va creşte, sursele de fericire vor spori.

Dar în loc de a constata aceste diferenţieri în sînul familiei umane, care singure sînt suficiente pentru a justifica naţionalismul, acesta se munceşte să treacă în domeniul valorilor. Nu e deajuns să spun : sînt francez, sînt englez, sînt român şi nu pot fi altfel. Cu o orbire fanatică şi misionaristă se spune mereu : sînt francez ori sînt român fiindcă aceasta constituie singurul mod posibil de a fi, fiindcă a fi român ori francez ori german constituie o supremă valoare care exclude pe toate celelalte. Tipul meu naţional e singurul admisibil : celelalte sînt ori inutile ori inferioare. Exclusivismul şi fanatismul,

şovinismul rasist urmează ca formă firească a oricărui naţionalism. Şi candidînd astfel la afirmarea de valori pe care caută să le interpreteze exclusivist şi să le confişte numai pentru sine, formula naţionalismului intră în conflict cu toate valorile umane.

A fi naţionalist după ultima formulă înseamnă a nu ţine seamă nici de adevăr, nici de iubire, nici de dreptate, adică a distruge din suflet toate idealurile pentru care a luptat de veacuri omenirea. În condiţiile acestea, examenul naţionalist e prea greu de susţinut. Prea puţini vor fi aceia care vor accepta să se simplifice într-atît sau să opteze pentru o poziţie anticulturală. Reducînd la atît naţionalismul, inferiorizîndu-l, înseamnă a recruta pentru el o clientelă mai ales primitivă, a-i forma partizani de ţinută sufletească rudimentară. Ceea ce, cu timpul, îl va compromite. Nu merită naţionalismul atîta decădere. Şi nici nu trebuie să-şi oblige partizanii la o alegere aşa de grea. Una din crizele sufleteşti cele mai puternice de azi stă în faptul că naţionaliştii n-admit decît oribil mutilate idealurile de adevăr, dreptate şi iubire, pe cînd orice om, care are în suflet respect pentru aceste bunuri spirituale, trebuie să renunţe la acest fel de naţionalism. Sau — ceea ce e şi mai grav — să-şi aibă mereu sufletul sfîşiat într-un etern dualism.

Sarcina cea mai urgentă constă în a normaliza situaţia, împăcînd naţionalismul cu celelalte virtuţi umane în care omenirea cultă crede ca într-o religie. Pentru aceasta : înapoi la naţionalismul realist, la naţionalismul de constatare a unor specificităţi individuale.

PROBLEMA GENERAŢIILOR

Una din originalităţile luptelor sociale şi culturale e aceea de a fi introdus rivalitatea între generaţii. Istoria a cunoscut lupta de rasă, lupta de clasă şi lupta pentru credinţa religioasă. Azi asistăm la un capitol inedit : lupta de generaţie.

Întreaga istorie a omenirii civilizate se caracterizează prin continuitatea generaţiilor. Toate popoarele, începînd cu cele primitive, urmînd apoi cu lumea greco-

romană și apoi cu popoarele din evul mediu, au întreținut rituri de inițiere : cei bătrîni ajutînd pe cei tineri să se dezvolte, cei tineri respectînd experiența și înțelepciunea celor bătrîni. Mitul transmisiunii torțelor din antichitate simboliza această continuitate a generațiilor. Chiar perioadele revoluționare au păstrat o parte din tradiții și din experiențele celor în vîrstă. Adunări speciale de veterani, de seniori, au fost menținute și consultate și în astfel de timpuri tulburi. Au existat totdeauna deosebiri de mentalitate între tineri și bătrîni, dar nu ca azi. O opoziție în adevăr ostilă.

Asistăm astăzi la o ruptură, la o sciziune între generații. Tineretul de pretutindeni pare că se crede învestit cu o misiune specială. El se consideră animat de o mentalitate complet originală, de o structură sufletească complet nouă, care nu are nimic comun cu a celor bătrîni.

Disprețul tineretului pentru cei ce i-au precedat e un fapt notoriu. Se pleacă de la ideea că generația actuală nu poate colabora cu înaintașii, deoarece ea are altă morală, altă logică, altă politică. Surse vechi cum e de pildă romanul lui Turghenieff *Părinți și copii* arată că procesul exista și în secolul trecut. Dar nu cu aceeași acuitate. Să se excludă astfel din comunitatea nației tot ce trece de vîrsta oamenilor ? Cine a trăit cît de puțin înaintea războiului să fie considerat străin de timpul și de nația lui ? Generația în sine ar forma astfel un cerc închis, cu o mentalitate proprie, cu țelul și idealuri străine de celelalte generații. În orice ocazie se invocă o sociologie a generației, pentru a justifica refuzul de colaborare a celor tineri cu cei bătrîni. N-am putea spune că fenomenul e general, dar trebuie să constatăm că el e destul de răspîndit pentru a fi reflectat. O astfel de stare de spirit e cu deosebire periculoasă pentru dezvoltarea normală a unui popor.

A) Mai întîi ea e falsă din punct de vedere al adevărului. Generația tînără nu vine azi cu un program care să fie cu totul străin generațiilor anterioare. Amintind faptul că nici o revoluție morală nu înseamnă rupere absolută de tradiții și că fiecare din ele păstrează o bună parte din trecut trebuie să constatăm că revendicările și credințele actuale ale tineretului sînt de caracter conservator. În adevăr, ceea ce voiește să apere o parte a tineretului de azi : națiunea, religia, ordinea sînt

valori pe care omenirea le-a înscris în programul ei politic și social de mai bine de 100 de ani.

Cum să nu găsească atunci generația actuală puncte de contact cu cei mai bătrîni care au avut aceleași idealuri ?

B) Continuitatea între generații e singura chezășie a progresului. Dacă din douăzeci în douăzeci de ani s-ar rupe mereu cu trecutul și tineretul ar începe viața din nou, ștergînd cu buretele ceea ce au făcut înaintașii, națiunile ar îndeplini o muncă de sisif și progresul care înseamnă adăugare și acumulare, iar nu anihilare de bunuri spirituale, n-ar fi posibil ;

C) Prosperitatea națiunilor se bazează pe un *echilibru între experiență și entuziasm*. O societate însuflețită numai de avînt duce la anarhie, după cum ura condusă numai de experiență și înțelepciune duce la anchilozare și scleroză. Proverbul francez : „si jeunesse savait et si vieillesse pouvait“, exprimă necesitatea acestui just dozaj între cele două elemente ;

D) Înlăturarea din cîmpul muncii naționale a oamenilor de o anumită vîrstă duce la o ruină economică a nației. Căci, dacă munca înseamnă avuție, neutilizarea tuturor vîrstelor duce la o teribilă risipă. În țările de mare civilizație, bătrînii sînt întrebuințați pînă la ultima putință de randament. A renunța la jumătate din acest randament de muncă și a întreține atîți pensionari, fie chiar în mizerie, înseamnă a reduce capacitatea de lucru a nației pînă aproape de ruină ;

E) Dar aspectul cel mai grav al acestei mentalități ar fi următorul : Generația actuală, chiar cînd cu tot șomajul intelectual i s-ar da de lucru, ar refuza de a se mai pregăti să cucerească treptele unei cariere prin stagiu muncă, examene. Modul acesta de *afirmare individuală* i s-ar părea lung, lent și mediocru. Ea ar voi o *cucerire colectivă* în numele generației a tuturor posturilor de comandă din stat. O suprimare a virtuților de luptă personală pe baza meritului, a muncii și a răbdării. O transformare totală care să îndepărteze pe toți înaintașii lor și să le ofere locurile ușor, fără sforțare, cu maximum de comoditate. Aceste perspective paradiziace i-ar face să adere la orice perspectivă revoluționară pentru a avea repede și facil totul.

Suprimarea efortului individual înseamnă anihilarea personalității. Dacă fiecare, fără răspundere individuală, vrea să pătrundă în viață, indiferent de merit, pe căile colective și iresponsabile ale generației, așa cum se intră în bloc fără bilet la teatru, orice emulație, orice dezvoltare a individualității e suprimată. Cînd cineva își asigură succesul, nu pe ideea de merit, ci pe o invazie brutală a tuturor, însăși ideea de civilizație e periclitată.

Această mentalitate periculoasă are desigur cauzele ei. Sciziunea și izolarea generațiilor e un efect al șomajului intelectual, al unei rele organizații școlare și sociale, al barbarizării societății din motive economice și morale. Combaterea ei trebuie făcută simultan și economic și moral. În orice caz, această prejudecată gravă a războiului între generații formează oarecum platforma teoretică, postulatul de la care pleacă toată dezorientarea tineretului de azi. Ea e prefața și justificarea tuturor tulburărilor de azi. Dar cei care în numele unui stat puternic cer solidarizarea tuturor claselor neamului într-o perfectă unitate națională, nu pot exclude generațiile mature din comunitatea națională și nu pot ajuta, sprijiniți pe acest principiu, o dictatură a tineretului.

Prin toate mijloacele, profesorii sînt datori să arate cu orice ocazie inepția și pericolul concepției luptelor între generații. Prin exemplul și cuvîntul lor, ei trebuie să cheme în deplin solidare toate generațiile la muncă, în deplină înfrățire și iubire.

SĂRBĂTORIREA D-LUI I. PETROVICI

La Fundația Carol s-a sărbătorit, în ziua de 13 februarie, în mod călduros și entuziast, de către foștii elevi și admiratori opera filosofică și activitatea de 30 ani a profesorului I. Petrovici.

Foștii elevi au oferit un volum omagial cu contribuții din istoria filosofiei.

Ne asociem și noi, pe această cale, la manifestația făcută profesorului ieșean, unul din prietenii și vechii noștrii colaboratori.

O activitate de filosofie pură și una culturală mai largă, despărțită atent de injoncțiunile vieții practice, au pasionat totdeauna pe dl. I. Petrovici. Cercetări adînci de filosofie specializate ca și eseuri ingenioase și atrăgătoare au făcut din dl. I. Petrovici acel amestec de înclinare adînc contemplativă de metafizician cu sclipirea artistică a literatului.

Și mai trebuie să menționăm aici, în aceste timpuri tulburi de misticism, credința sa inalterabilă raționalistă. Gîndirea sa se fundează pe categorii lucide de cerebralitate, ferită de invaziile barbare ale intuiționismului și vitalismului.

În toată mișcarea filosofică română, cu excepția decanului filosofiei române, C. Rădulescu-Motru, d. I. Petrovici rămîne azi figura cardinală. Prietenii și foștii elevi îi aducem încă odată omagiul nostru.

DATE DESPRE O RENAȘTERE A CULTURII EUROPENE

De o bucată de vreme se afirmă mereu că am intrat, că trăim chiar un nou ev mediu. O serie de caractere ale vremii noastre ar justifica poate această analogie. Un nou ev mediu tehnic și mașinist ; acesta e surprinzătorul peisaj istoric al timpului de față.

Dar dacă sîntem în plin ev mediu se cuvine să așteptăm și o nouă renaștere. Toate renașterile se caracterizează printr-o atenție deosebită acordată omului și destinului său, toate se silesc să reînvie un nou umanism.

Orice cultură valorează prin tipul de umanism pe care-l creează.

În adevăr, ceea ce a decăzut mai ales în ultimele decenii în Europa e mai ales umanismul sub toate formele lui. Valoarea omului a scăzut pînă aproape de anulare. Viața, demnitatea, persoana s-au topit sub atacul a nenumărate forțe adverse. Revoluțiile, războaiele, crizele economice au avut alte preocupări mai urgente decît să prețuiască problemele omenești.

Dar nu numai evenimentele. Doctrinele au făcut și ele tot ce au putut în această privință. Decăderea indi-

vidualismului a tîrît cu ea în prăpastie și eminența persoanei umane. Biologismul și evoluționismul secolului trecut, explicînd superiorul prin inferior, admițînd teoria descendenței omului din animal, a contopit omenia cu animalitatea. Omul nu mai are un rost și o calitate specifică. El se îneacă în materialul amorf și tulbure al zoologiei. S-a uitat astfel că omul își cîștigă o viață sufletească, ceea ce constituie valoarea lui, tocmai fiindcă se opune impulsurilor biologice.

Omul trebuie ridicat din ruina lui. Trebuie reînviată omenia și repusă în drepturile ei.

*
* *

Vom reveni la vechiul umanism? E greu de conceput. Individualismul fiind dizolvat, a atras cu el și concepția adecvată despre menirea omului. Exagerind valoarea acestuia, dintr-un romantism ultra-individualist, s-a ajuns la delirările sublime despre „supraom".

Secolul trecut a susținut cu tot entuziasmul concepția eroică a omului. Legată de individualism, concepția de umanism apune și ea. Valoarea ei morală și pedagogică a fost netăgăduită. Dar așa cam tind să se organizeze societățile, ea prezintă o serie de inconveniente, cu toată importanța ei etică și cu toată splendoarea ei estetică.

Eroismul nu poate fi o stare endemică.El lucrează intermitent, prin accese. În afară de clipele de frenezie mistică, restul timpului rămîne pierdut. Și noi facem parte dintr-un veac meschin care e obligat să-și numere și să-și cîntărească clipele cu cea mai mare putere de folosință. Umanismul eroic nu poate fi o stare normală de funcționare etică a unei societăți. Fatal, el rămîne o ipoteză excepțională care se poate obține sau nu după împrejurări și pe care nu se poate sprijini în mod obișnuit.

Afară de aceasta eroismul pleacă mai mult de la ideea de risc, decît de la ideea de eficacitate. Ceea ce interesează e mai mult dificultatea, decît creația.

Dacă e vorba să salveze un om de la înec, eroul nu-l va salva pur și simplu, ci în condițiile cele mai grele, pentru ca meritul să fie și mai mare. Eroul își provoacă greutățile, își înmulțește piedicile, din spirit de aventură, din nevoie estetică, din cerințe etice pe care le crede superioare. De aici și un anumit teatralism, nevoia unei morale spectaculoase care adaugă la atîtea acte splendide o nuanță de cabotinaj și de bovarism, o atmosferă de nesinceritate sau de facilă sugestie. Iată de ce un eroism curent, un eroism ca act obișnuit, de toate zilele, nu e de conceput. El ar obosi, ar dezgusta, ar blaza oamenii și popoarele. Prin esența lui, eroismul trebuie să apară excepțional.

Dar cel mai grav inconvenient al concepției eroice despre viață e că neglijează, lasă părăginit sufletul celor mulți, cultivînd numai spețe rare, care, fatal, nu pot fi masive. Ea e o soluție pentru prea puțini. O societate nu poate trăi echilibrat, atunci cînd e alcătuită ori din sfinți, ori din brute.

Noul umanism va trebui să se afirme sub alte forme. În locul eroului superb, propunem mai modest ceea ce aș numi misionarul constructor. Ch. Péguy vorbea adesea despre „le désir de sauver", despre nevoia de a sări în ajutor, de a asista în clipe grele indivizi ori popoare. Un om care s-ar gîndi să-și ofere jertfa, puterea de sacrificiu, cu maximum de folos, cugetînd nu atît la frumusețea gestului, cît la utilitatea și cerința lui; un om modest care s-ar oferi în anonimat, ca zidarii medievali care puneau cărămida lor la o catedrală al cărui plan final nici nu-l cunoșteau măcar; un om creator din nevoia de a ajuta, de a se dărui, din dragoste de oameni, din devotament. Ceva mai puțin mediocru ca „l'honnête homme" al veacului al XVIII-lea, adică făcut din mai multă iubire și mai multă conștiință de datorie, din nevoia unei misiuni de generozitate.

*
* *

Omul creator și devotat e sănătos și vesel. Umanismul „constructorului misionar" — gîndiți-vă la Solness — trebuie să fie împăcat cu sine, senin, să realizeze un ideal clasic de viață. Reînvierea înseninării e prima lui datorie.

Un marasm înfiorător roade de cîtăva vreme orice aspirație senină către viață. Se amestecă în tot, ca o sinistră datorie, ideea de tragic, de desperare și de anxie-

tate. Nu e prețuit decît omul bolnav sufletește, acela care tremură, care se chinuie în nesfîrșite accese de neputință. S-a dezgropat ca un apostol al acestor vremuri de apocalips un confuz și delirant filosof danez, care trebuie să umple lumea cu gemetele și blestemele lui. „Anxios“ și „demoniac“ sînt cele două supreme virtuți morale.

Ni se prezice păcatul, prăbușirea, toate felurile de dezastre, de vicii și de rătăciri, pentru ca apoi să avem ocazia să ne mîntuim de această înfiorătoare experiență.

Nimeni nu contestă purificarea prin durere atunci cînd prilejurile atît de dese a[le] acestei epoci de nenorocire și damnare o oferă. De ajuns că dezastrele ni se impun fără să le provocăm. Trebuie să le suportăm, demn și resemnat, concentrat și stăpînit, fără să facem din taina intimă a durerlor reale material de literatură snoabă și diletantă ; caricaturizînd prin nefirești porniri către durerea gratuită reala durere a celor care în adevăr n-au încotro. M. Heidegger poate susține, ca un reflex al vremurilor, că baza vieții morale e îngrijorarea. E de ajuns că este. De ce s-o mai sporim prin poză artificială ? De ce fără motiv să invităm la desperare ! ? În surîsul blînd și ofensat al acelora care în adevăr au grave dureri de ispășit. Tineri, reveniți la echilibrul bărbătesc ; motivele desperării vă pîndesc oricum, fatal, fără să le chemați voi — ca o cobire — din joc amuzant de filosof fără răspundere. Misionarism modest și constructor fără van eroism, seninătate și stăpînire clasică fără poză tragică, iată datele noului umanism care va vindeca omenirea de lunga ei boală și poate și de mai lunga ei convalescență.

III. RECENZII

C. RĂDULESCU-MOTRU, F. W. NIETZSCHE, *VIAȚA ȘI FILOSOFIA SA,* 1916, București.

Nietzsche a ajuns la modă. E poate cel mai răutăcios prinos ce i s-ar fi putut aduce. Ignorat atunci cînd judecata obiectivă i-ar fi putut face dreptate, Nietzsche e comentat, azi, cînd febra arzătoare a războiului a întunecat și mințile cele mai largi.

Puțini au gustat frumusețea morală a acestei personalități. O mică elită doar și-a făcut din gîndurile sale de foc, din curajul său supraomenesc, din mîndria superbă a inimii sale o consolare mîngîietoare. În Germania însăși — a spus-o dl. Motru într-un articol — Nietzsche a rămas departe de flosofia oficială a catedrelor universitare ; la noi cîțiva i-au cunoscut abia numele. Războiul însă l-a făcut celebru. Toată Europa îi impută mentalitatea militarismului german. Broșura d-lui Motru e o indirectă și consecventă pledoarie.

Ar fi fost aproape imposibil de a-l apăra mai bine pe Nietzsche decît lăsîndu-l să vorbească singur. Și dl. Motru a retipărit o veche broșură, cu același conținut, rezistînd tentației de a face vreo apreciere personală, ca să nu apară subiectiv. Cartea d-sale e confesiunea directă a lui Nietzsche, către oamenii înțelegători.

Cei cu idei preconcepute nu vor citi broșura d-lui Motru ; celor ce vor să-și facă o părere obiectivă însă, contactul acesta intim și prietenesc pe care-l mijlocește d-l Motru cu marele gînditor le va fi suficient.

EUG. SPERANTIA, *CONTRIBUŢIUNI IA FILOSOFIA MAGIEI*, Buc., 1916.

Renan şi Anatole France credeau într-o magie viitoare. Inteligenţa lor antemergătoare depăşea graniţele înguste ale ştiinţei, sentimentul lor intelectual exaltat se odihnea doar în atotştiinţa magiei. Istoria se repetă în liniile ei largi şi cazul celor două inteligenţe exasperate de mersul timid al ştiinţei, strămutîndu-şi dincolo de hotarele naturalului setea de adevăr, nu e decît o serie istoric tipică.

D. Speranţia a scris în româneşte, sub formă ştiinţifică, istoria puţin dramatică ca sens a acestor cazuri de conştiinţă. D-sa a văzut problema din toate punctele de vedere sub care o priveşte azi ştiinţa. Părerile lui Leuba şi Frazer îşi dispută de-a-lungul cărţii rolul principal. În general, cartea e foarte interesantă fiindcă îndeamnă la gîndire.

În prima parte, se arată definiţia care se poate da magiei, diferenţiind-o de religie pe de o parte, de ştiinţă pe de alta. Criteriile sînt şovăitoare. S-a găsit o caracteristică în faptul că magia are o valoare individuală, pe cînd religia una socială.

S-a spus pe urmă că religia presupune liber-arbitrul unei divinităţi atotputernice ; pe cînd magia e oarecum deterministă. Deosebirile nu sînt exclusive întrucît nu delimitează strict două domenii. Ştiinţa, religia, magia au părţi comune.

În a doua parte, se caracterizează mentalitatea magică. Ceea ce o defineşte e amestecul arbitrar de subiectivism şi obiectivism : magicianul face inducţiuni pripite şi subiective.

În fine, în ultima parte, ni se vorbeşte de obiectivarea forţei magice şi de mijloacele ei exterioare de exprimare. În concluzie, autorul încearcă să arate că magia e un rudiment de ştiinţă, o ştiinţă primitivă, o stare embrionară precedentă elaborării ştiinţifice : „Fenomenele magice sînt încercări teoretice cu destinaţie unilaterală, insuficiente din punct de vedere logic din pricina unei inerente ignoranţe despre limitele şi cîmpul subiectivităţii".

Astfel privită, magia e o fosilă redusă la un simplu interes istoric. Ea a însemnat un moment în prepararea mentalităţii ştiinţifice, moment care şi-a întîrziat dispariţia, odată ce şi-a făcut datoria, încă pînă la poalele timpurilor moderne. Probabil că aşa a trebui să fie. Magia, ca multe alte moravuri primitive, a fost primul simtom al gîndirii deterministe şi cauzale. Totuşi redusă numai la rolul său istoric, magia ni se pare unilateral privită. Nouă ni se pare un fenomen ceva mai general. Existentă în trecut, magia are perspective şi către viitor. Mai mult decît o formă moartă, abia tolerată alături de ştiinţă, magia e o trebuinţă general omenească. E ştiut că gîndirea evoluează mai repede ca realitatea. Nevoia de anticipare, nevoia de proiect care chinuieşte minţile ce depăşesc seria strîns cauzală a timpului lor se cristalizează adesea în magie. Magia e utopia ştiinţei, — Kopernic, Bacon etc. au fost priviţi ca vrăjitori în timpurile lor. E caracteristic cum cîteva din descoperirile moderne au fost prevăzute de utopişti ai ştiinţei, care au scris romane : Jules Verne şi Wells.

Dacă n-ar fi aşa, mentalitatea magică a alchimiştilor evului mediu nu s-ar putea explica, deoarece magia medievală trăia alături de ştiinţă, ca un rudiment întîrziat, ci ca o nevoie veşnic vitală, ţîşnind din însăşi evoluţia ştiinţei. Magia nu era tolerată, era necesară. Multe din bizareriile alchimiei, au devenit azi banalităţi în chimie. Forma restrînsă a ştiinţei medievale, împingea spiritele înaintate către domeniul ademenitor al magiei. Privită din acest punct de vedere, magia se apropie mult de artă. Poate că dl. Speranţia ar fi trebuit să evidenţieze mai mult legătura magiei cu arta, decît legătura magiei cu religia.

Magicianul e mai mult un artist decît un preot. Două lucruri ne fac să credem aceasta : elementul estetic în obiectivarea magiei şi preocuparea de succes a magicianului. Estetica genetică ne arată pretutindeni amestecul elementelor estetice în magie : desenul în simbolurile magice, costumul totdeauna împodobit al magicianului, zareria gesturilor, frumuseţea aproape artistică a baghetelor magice. În afară de acestea moravurile magicianului sînt acelea ale unui actor. Miracolele se săvîrşesc în faţa unui public, execuţia e anume aleasă ca să facă efect. Astfel magicianul e un romantic primitiv. Cîteodată îl

preocupă succesul, de cele mai multe ori însă creațiunile sale sînt sincere și de bună credință. Izolat în mentalitatea epocii sale, el o întrece cu creațiile fanteziei ; iar plăsmuirile imaginației consolează adesea neputința timpului său. Ridicat pe un vîrf de stîncă, magicianul își potolește revolta și mîndria, poruncind cu două, trei simboluri copilărești întregului univers. „Ne pouvant la conquérir, il ruse avec la nature". Magicianul dă exemplul unei grandomanii, ridicolă în pretenții, tristă în neputința ei. De aceea cartea d-lui Speranția trezește uneori colțuri melancolice în suflet.

PIERRE JANET, *LA MÉDECINE PSYCHOLOGIQUE*, Bibl. de philosophie contemporaine, Paris, 1923.

În acest volum, marele psihiatru francez oferă un rezumat, vulgarizat pentru marele public, al operei sale apărută anterior sub titlul *Les médications psychologiques*, 3 vol., Paris, 1920. Ca și acolo, se studiază și aici mijloacele sufletești, psihologice, care alături de celelalte prescripții medicale, pot ameliora, ori vindeca maladiile nervoase. P. Janet e astăzi poate cea mai ilustră personalitate a științei psihologice și psihiatrice. Încă în opera sa de tinerețe, *l'Automatisme psychologique*, el descrie pentru prima oară în mod luminos fenomenele inconștientului.

Psihologul vienez Freud, după mărturisirea sa proprie, îl consideră pe Janet ca pe precursorul său. Concepția „psiho-analizei" și acțiunii de inhibiție („refoulement"), din care Freud face baza sistemului său, au fost formulate pentru prima oară de psihiatrul francez.

Studiul vindecării nevrozelor conține după el două mari momente : *conservarea* vieții sufletești, terapeutica morală care ne ferește de epuizări excesive și reeducarea, *achiziționarea* de forțe nouă, la subiectele deprimate și istovite. În primul capitol, P. Janet trece în revistă toate actele sufletești care obosesc și care istovesc forțele noastre psihologice. În această privință cele mai obositoare acțiuni sînt acelea prin care se *începe* și acelea prin care se *termină* o acțiune. Și unele și altele presupun coordonări, eforturi și adaptări considerabile. Pentru a prezerva un nevropat de oboseală, ar trebui ca, măcar cîtăva vreme, să i se înceapă și să-i ajute la sfîrșirea acțiunii de către alții. În această privință, sugestia poate juca un rol prețios. Cu aceeași ocazie, autorul ne dă o remarcabilă definiție a sugestiei. El înțelege prin acest fenomen primirea cu un deplin asentiment a oricărei influențe exterioare. Sugestibili la extrem, nevropații pot fi ușor influențați. Aici stă rolul medicului. Conștient însă de limitele acestui procedeu, P. Janet nu concepe sugestia ca un panaceu, așa cum se obișnuia în școala lui Charcot sau în aceea de la Nancy a d-rului Bernheim. Din contra, el îi arată, prin multiple exemple, inconvenientele.

În partea [a] doua, care se ocupă cu studiul *achizițiunilor* mentale, se studiază reducerea nevropaților. Se trec în revistă acțiunile utile care sporesc tensiunea psihologică, care înlătură deprimarea. Cu această ocazie, se arată rolul medicamentelor nervoase propriu-zise : bromura, alcoolul, stricnina, a căror influență după autor se reduce tot la acțiunea morală.

Ceea ce e interesant mai presus de orice în această lucrare e că, alături de procedeele științifice, rezultate ale unei experiențe de o viață întreagă, autorul, cu o finețe în adevăr artistică, schițează analizele psihologice, care, depășind știința exactă, se apropie de intuițiile unor moraliști literați ca La Rochefoucauld, Chamfort ori Nietzsche și la care trebuie adăugat desigur minunatul W. James.

GIOVANNI PAPINI, *LE CRÉPUSCULE DES PHILOSOPHES*, 1922, Paris.

Se întreprinde în acest volum, nici mai mult nici mai puțin, decît eliminarea din filosofie a lui Kant, Hegel, Compte, Spencer și Nietzsche. Și nu e doar o refultare sistematică de texte sau o migăloasă dialectică critică. Metoda e următoarea : Papini se leagă de o slăbiciune oarecare a sistemului ori a omului. Cu cea mai perfectă reacredință o exagerează, o complică, o hipertrofiază, pînă îi dă proporțiile de caracter dominant al operei. De

celelalte calități ori aspecte ale operei nici nu vorbește — ori, cel mult, le execută în treacăt cu un epitet puțin amabil. Cu o astfel de metodă nici o valoare nu poate rezista.

Lui Hegel, care ajunsese în secolul trecut o „instituție prusacă", i se reproșează aspectul oficial, grav, rigid ; lui Kant pedantismul, lui Spencer burghezia, lui Nietzsche, boala și neputința. E așa de bătăios, în ardoarea sa juvenilă, Papini — că consideră, cînd îi trebuie, și boala ca o vină personală.

Se reduce la atît opera lui Kant, Spencer ori Nietzsche ? Întrebare cu care vioiul filosof italian nici nu se încurcă.

Inutil de adăugat că nimeni nu e zdruncinat în convingerile sale asupra viabilității filosofilor. O asemenea lectură e, însă, de multe ori amuzantă.

Papini aduce aminte de vîrsta de 18 ani, cu revoltele ei zădarnice adresate imposibilului, împrăștiate generos, elegant, fără grijă de viitor, de economie ori de igienă. E o vîrstă cînd omul se măsoară în lupte teoretice cu modele mari, își descoperă limitele în gigantice aventuri gratuite. În acest moment falsitatea inspirată de romantism, neexactitatea însăși, devin valori prin grația lor.

Dar mai tîrziu ? Poate și mai tîrziu, fiindcă tinerețea oricînd vine e bine venită.

Un *adolescent filosof :* iată ce a rămas Papini.

O rezervă însă. Ceea ce supără destul de des în lectura lui Papini, ca la toți italienii, e temperamentul său excesiv.

Exclamații, injurii, blesteme, aproape vociferate, aproape fizice. În plus o nevoie irezistibilă de a atrage atenția prin efecte drastice sau prin „coup-de tête"-uri literare. E slăbiciunea filosofiei, științei, poate și literaturii italiene. E ceea ce a împiedicat pe Lombrozo să fie un criminolog, pe Sighele sau Pareto un sociolog, pe D'Annunzio un scriitor de gust și de pudoare.

Temperamentele prea acuzate, fără balanța discreției și a bunului gust obosesc a doua zi după primul contact. Cine ar putea să-și alimenteze gastronomia, o lună în șir, cu aroma leșinată a ansamblului ori a bananei ?

A. HESNARD, *L'INCONSCIENT*, ed. O. Doin, 1923, Paris.

De vreo zece ani, toată știința psihologiei e monopolizată de cercetările asupra naturii inconștientului. Decadența raționalismului, care explica totul numai în lumina conștiinței și a „ideilor clare" a cartezianilor, a încurajat încă această directivă. Cercetările lui Freud au adus la destinul teoriilor și concursul modei. Chestia însă împrăștiată în nenumărate articole sau notițe de detaliu nu era tratată nicăieri integral, în ansamblul ei. Lucrarea lui P. Janet *Automatisme psychologique*, așa de merituoasă pe vremuri, e azi mult învechită. Cercetările lui Freud rămîn unilaterale... O încercare a lui Dwelshauwers de a prezenta totalul cercetărilor făcute e departe de a fi complet.

Lucrarea de față e un repertoriu care cuprinde aproape toate experiențele și observațiile publicate. Scrisă pentru marele public, într-o colecție de vulgarizare, era fatal ca unele puncte să fie doar menționate și nu discutate. Materialul e ordonat în limitele unei clasificări a cărei legitimitate se poate discuta. Se întrebuințează prea multe puncte de vedere, prea multe criterii.

S-ar putea strînge toate aceste subdiviziuni în cîteva tipuri mai rezumative, care ar clasifica înțelegerea și ar ușura expunerea.

Autorul nu are nici o atitudine, nu oferă nici o explicare. Se mulțumește să înregistreze și să expuie clar explicațiile deja oferite.

Informație conștiincioasă și obiectivă, acesta e dezideratul autorului și se poate spune că îl atinge.

I. PETROVICI, *PAGINI FILOSOFICE*, ed. Alcalay, București.

Caracteristica fundamentală a filosofiilor tinere e pedantismul. Ca și adolescenții intelectuali, care la optsprezece ani abordă cu temeritate și satisfacție problemele mari ale firii — realitatea democrației, existența lui Dumnezeu ori natura frumosului — probleme pe care le re-

zolvă cu numeroase calificative în *ism*, culturile filosofice recente arată o predilecție puternică pentru terminologia barbară, pentru clasificări infinite, pentru distincțiuni și subdistincțiuni sterile. Se creează comportamente numeroase în care se închid ermetic bucăți de realitate mai dinainte etichetate. Existența numenală devine o farmacie cu rafturi pline de borcane și de tipice saltarașe. Această atmosferă de medievală alchimie îndepărtează speculația de la viață, o lasă în marginea acesteia.

Tînăra noastră mișcare filosofică, vorbim de cea mai recentă, a fost, de cele mai multe ori, inspirată de o anumită filosofie germană. Psihologia vîrstei noastre ne-a făcut să selectăm din uriașul efort de gîndire al Germaniei, mai ales osatura pedantă, terminologia barbară și confuziunea iremediabilă. Ce poate fi mai impresionant decît să vorbești altfel decît toată lumea, mai ales cînd aceasta adaugă la viteza reputației prestigiului necontestat pe care-l aduce misterul sau incomprehensibilul? Ce poate fi mai ușor decît să rezolvi o dificultate de fond, botezînd-o cu un alt nume sau divizînd-o în cinci categorii, fiecare categorie fiind subdivizată prealabil în alte cinci sau mai multe subdiviziuni.

Dintre cei puțini care se abat de la această regulă, dl. I. Petrovici ocupă un loc de frunte. D-sa a înțeles că filosofia nu poate fi separată de viață, că face parte integrantă din aceasta, răspunzînd la întrebările pline de închietudine pe care existența le pune la tot pasul. Menirea ei e înainte de toate umană, esența ei ultimă, fiind, ca și aceea a religiei, *nevoia de consolare*. Nietzsche, Schopenhauer sau Bergson vor rămîne totdeauna mai mari filosofi decît Christian Wolf sau Victor Cousin.

Nici o umbră de dogmatism ori de pedantism la dl. I. Petrovici. Un idealism energetic și optimist, conștient însă de relativitatea lui, străbate tot ce a scris d-sa. Consecvent tendinței de *umanizare* a filosofiei, dl. Petrovici introduce în scrisul său un element emotiv: entuziasm de cele mai multe ori, ironie pe alocuri. Inutil să mai adăugăm că stilul d-sale e clar, figurat, adesea înaripat. Se vede că autorul ține să fie înțeles și nu să-și creeze în dosul obscurității un fals renume plămădit tocmai din neînțelegere.

Cele mai multe din studiile reunite în volumul de față (*Mai multă filosofie, O convorbire asupra filosofiei, Filosofia piesei „Chantecler"*) corespund acestui caracter. O excepție face studiul *Problema conștiinței la H. Spencer*", care e de o ținută științifică mai severă.

Calea pe care o deschide dl. I. Petrovici culturii filosofice române e aceea care trebuie urmată: profesori de filosofie avem de ajuns, gînditori însă ceva mai puțini.

G. DUMAS, *TRAITÉ DE PSYCHOLOGIE*, tome 1, 964. Alcan, Paris, 1923.

Munca științifică franceză se deosebea, înainte de război, de cea germană, mai ales prin lipsa ei de organizare colectivă. În timp ce peste Rin instituțiile publice, centrele de documentație și asociațiile științifice grupau toate forțele naționale într-o colaborare care asigura continuitatea efortului, în Franța individualistă pînă și în cercetarea științifică, și poate mai ales acolo, investigațiile se produceau izolat și contradictoriu.

Se făcea prea multă polemică între cele cîteva monografii care apăreau, disparat, ici și colo, de cîteva ori pe an. De cele mai multe ori autorii se suspectau sau se ignorau. Nici o colaborare, nici o continuitate. „L'union sacrée" a războiului, care a produs solidaritatea națională în fața inamicului, pare să se fi perpetuat și după încheierea păcii. Au apărut în epoca postbelică, la Paris, o mulțime de biblioteci, de centre de documentație, de colecții științifice care știu să unească într-o strînsă cooperație eforturile izolate.

Din aceeași stare de spirit face parte și monumentalul *„Tratat"* întreprins de profesorul de la Sorbona G. Dumas, cu ajutorul tuturor psihologilor francezi. Mai înainte, Franța era patria monografiilor — acelea ale lui Ribot sînt o dovadă —, în timp ce Germania era patria manualelor de ansamblu, al *„Grundriss"*-urilor de tot felul.

În acest manual, fiecare specialist a scris capitolul în care e mai familiarizat, utilizînd toată bibliografia și tratînd toate curentele naționale și străine cu o perfectă obiectivitate.

Logicianul A. Lalande epuizează — se poate zice — într-un capitol introductiv problema „metodelor psiho-

logiei". Se analizează acolo toate metodele, de la „behaviorismul" american pînă la metoda neointrospecţionistă de la Würzburg. Biologii şi fiziologii Rabaud, Lapicque, Langlois, Wallon tratează fiziologia nervoasă şi evoluţia biologică a conştiinţei. Senzaţiile ocupă un capitol scris de B. Bourdon, cunoscut prin cercetările sale asupra percepţiei vizuale a spaţiului. Stările afective formează preocupările unor G. Dumas şi Dugas. Primul mai scrie şi capitole despre asociaţii, expresia emoţiunilor, orientaţia şi echilibrul, rîsul. În fine, H. Pieron tratează memoria iar Revaull d'Allonnes atenţia. Volumul se încheie cu articolul lui P. Janet asupra „tensiunii psihologice şi oscilaţiilor sale", în care ilustrul psiholog şi psihiatru işi expune teoriile sale ingenioase, subtile şi profund originale, care au format obiectul cercetărilor sale în ultimii zece ani şi care n-au fost publicate nicăieri, pînă acum.

Aşa cum se prezintă acest prim tom al doilea trebuie să apară în cursul acestei toamne —, constituie un excelent instrument de muncă ştiinţifică. El poate fi comparat tratatului colectiv de istorie a lui Lavisse et Rambaud ori minunatei colecţii *Année Sociologique*. I s-ar putea obiecta, pînă la un punct, lipsa de unitate materialul fiind prelucrat după diferite concepţii şi diferite metode. Acest inconvenient e compensat însă prin avantajul pe care-l prezintă diversitatea şi pluralitatea punctelor de vedere, mai instructive decît uniformitatea unilaterală a unui spirit prea sistematic.

MIHAIL MOLDOVAN, *DOCTORUL FREUD ŞI PSIHOLOGIA INCONŞTIENTULUI*, Bucureşti, 1924.

Această broşură reprezintă conţinutul unei conferinţe făcută în luna mai la Ateneul român din Bucureşti. Ca atare, caracterul ei e cel de vulgarizare ştiinţifică. Cu toate acestea expunerea e clară şi, pentru cadrul unei conferinţe, completă. Se face întîi un rezumat al doctrinei generale a lui Freud pe urmă se indică în mod rapid aplicaţiile acestei doctrine la psihologia maselor, la visuri, la spirit (*Witze*) *etc.* Ar fi trebuit însă schiţată şi starea cercetărilor anterioare asupra inconştientului pentru ca să se vadă mai bine de unde porneşte contribuţia

în adevăr originală a psihiatrului vienez. De asemenl autorul pare a nu cunoaşte influenţele care au determinat psihanaliza : aceea a lui Pierre Janet în primul rînd.

D. BĂDĂRĂU, *ESSAI SUR LA PENSÉE*, Jassy, 1924.

Studiul de faţă reprezintă o teză de doctorat în Litere în Sorbona. Această ipostază e, prin ea însăşi, o recomandaţie, „a priori", dat fiind seriozitatea cu care se obţine un astfel de titlu academic. Şi trebuie s-o spunem încă de la început că lectura lucrării d-lui D. Bădărău nu ne aduce nici o decepţie. Doctoratele de stat din Paris pot păstra mai departe aceeaşi glorie neştirbită.

Ne aflăm în faţa unei lucrări serioase, fruct al unei gîndiri personale şi, ceea ce e mai rar, a unui distins talent filosofic.

Aceste aprecieri prejudiciale sînt necesare ca să compenseze impresia înfricoşătoare pe care titlul dat de d. Bădărău studiului său ar putea s-o facă asupra multora dintre cititori.

Încercare asupra gîndirii, iată o temă care închide în ea, cel puţin o jumătate din toate problemele filosofice. Ne-am aşteptat la un fel de enciclopedie rapidă şi sumară ca toate enciclopediile, la un repertoriu lipsit de consistentă tocmai fiindcă îmbrăţişează orizonturi nelimitate. Ori condiţiile unui studiu bine făcut stau tocmai în precizarea materiei de cercetat, a problemei de rezolvat.

De fapt studiul de faţă îşi corespunde titlului. E în acelaşi timp general, dar totuşi se sprijină pe o serie de argumente luate dintr-o anumită zonă a psihologiei.

Intenţia d-lui Bădărău e să definească natura gîndirii — în sens larg — luînd poziţie între cele două curente dominante ale filosofiei contemporane : raţionalismul şi intuiţionismul.

Ca să lămurească acest proces, autorul, într-o primă parte a studiului său, arată exagerările intelectualismului asociaţionist care reduce gîndirea la o înlănţuire de imagini. Inspirat de experinţele lui Binet la Paris şi de acelea ale lui Marbe, Bühler ori Messer la Würzburg,

aducînd și o serie de exemple și analize noi, d. Bădărău arată că imaginea e un factor auxiliar gîndirii, că aceasta din urmă are o natură specifică independentă de acompaniamentul imaginilor, simple puncte de reper ori de precizare dar în nici un caz părți integrante din esența judecății. De fapt există două feluri de gîndire : una introspectivă, o gîndire care se analizează și se lămurește prin imagini, o alta care se desfășură spontan, care tinde către acțiune și care e lipsită de concursul imaginilor. E astăzi opinia tuturor psihologilor. Detașată astfel de conținutul excesiv intelectualist, reprezentat prin teoria „pensée-image" gîndirea ar putea să cadă în cîmpul explicațiilor intuiționiste, mistice, care o prezintă puternic influențată de intuiție ori instinct, sau să fie redusă la rolul secundar de acompaniament al unei realități sufletești mai generale, mai profunde, consolidat în subconștient.

Atitudinea autorului e eclectică, conciliantă. El ține seamă și de intuiționism și de raționalism, dînd pînă la un punct preponderență celui din urmă, căci scopul său final e „nu de a introduce intuiția în rațiune, ci rațiunea în intuiție" (p. 299). Extensiunea intuiției la toată viața mentală aduce, pur și simplu, desființarea acesteia. Critica bergsoniană care atacă imaginea ca pe o „fixare încremenită", ca pe o fragmentare a unei realități de fapt curgătoare, apare ca nefundată. Gîndirea nu se confundă cu imaginea, desigur. Dar aceasta îi aduce însemnate servicii. "Această fixare care se cheamă imagine e o perversiune a gîndirii, dar o perversiune extrem de fecundă. Ea nu e, după cum se crede, o solidificare a realității, o diviziune artificială într-o succesiune de momente, din contră am încercat să arătăm că imaginile, aceste pietre care nu aderă la sol, lasă să curgă sub ele fluviul realității. Ceea ce fixează, ceea ce reprezintă e acțiunea noastră asupra lucrurilor, e gestul nostru care e limitat prin el însuși, findcă ocupă o parte din durata noastră și locul pe care-l deținem în univers". (p. 300).

Caracterele, pe care bergsonismul le impută ca defectele gîndirii, se găsesc și în natura intuiției : principiul identității, al rațiunii suficiente, al categoriilor. Un eterogen absolut, în care nu s-ar putea distinge nici o comparație nici o asemănare, s-ar transforma într-o masă confuză, obscură, absurdă, care ar înceta a mai avea vreun interes pentru noi.

„Intuiția și rațiunea sînt în fond surori, aproape unul și același lucru" (p. 302).

Concluzii ușor raționaliste după cum se vede, căci rezultatul la care se ajunge astfel e raționalizarea intuiției. Animat de prudență filosofică, autorul nu vrea însă să fie trecut în rîndurile intelectualismului perimat. El arată defectele atomismului asociaționist. Viața mentală nu e o sumă chimică a imaginilor. Sub orice act psihic, integralitatea personalității noastre e veșnic prezentă. Aceasta e problema. Adevărul ei e desigur încă discutabil cu toate problemele mari de filosofie. Ceea ce e important e că în această punere la punct filosofică, plină de bun simț, d. D. Bădărău aduce argumente luminoase și mai ales exemple ingenioase care dovedesc imaginație suplă și adesea simț literar, cîteodată alterat de o ușoară prețiozitate.

Traducerea cărții în românește ar îmbogăți literatura noastră filosofică, așa de săracă, cu o contribuție de valoare.

E. PITTARD, *LES RACES ET L'HISTOIRE,* (collection „Evolution de l'humanité"), Paris, 1924.

D. E. Pittard profesor la universitatea din Geneva, e primul savant care a întreprins o caracterizare antropologică a țării noastre. Monografia sa asupra României conține un studiu bazat pe măsura a cîteva sute de cranii, al căror indice nu i-a permis, încă, o caracterizare completă a rasei noastre. Indicele cefalic românesc e comun cu acela al tuturor popoarelor balcanice : bulgari, sîrbi, albanezi. De unde se poate trage concluzia amestecului, a infiltrației de secole între popoarele de mai sus. Și totuși aceste popoare sînt deosebite între ele. Dovadă mai mult că rasa e un concept științific prea larg care nu explică diferențieri mai adînci ; dovadă de asemenea că ceea ce deosebește un popor de altul e felul vieții sociale adică al civilizației, al psihismului său colectiv și

nu structura sa anatomo-fiziologică. Două corpuri asemănătoare pot produce suflete foarte deosebite.

În această nouă lucrare, care conține ultimele date asupra antropologiei preistorice și moderne, așa de necesară de la epuizarea cărții, altădată clasică a lui Deniker : *Les races de l'Europe*, se face în primul rînd procesul noțiunii de rasă așa cum îl înțeleg de obicei istoricii. El arată cîte prejudecăți și cîte erori se ascund sub acest concept în aparență clar și evident. Se studiază apoi compoziția tuturor popoarelor din Europa și celelalte continente, cu un material bogat și modern. Deși subtitlul operei e *„Introduction ethnologique"*, nu se expune starea cunoștințelor relative la originea și natura indogermanilor, a celților sau a slavilor, care, dacă nu fac parte direct din antropologie, fac în orice caz din etnologie.

Autorul a înțeles să-și limiteze subiectul la aspectul strict anatomic. Sub acest aspect însă, lucrarea poate fi considerată ca unul din cele mai complete manuale de inițiere.

H. KAYSERLING, *PHILOSOPHIE ALS KUNST*, Darmstadt, 1923.

Contele H. Kayserling a devenit celebru prin *Jurnalul de călătorie al unui filosof*, operă originală, bogată și plină de temperament. În legătură cu o călătorie în jurul lumii de-a lungul Indiei, Chinei, Japoniei și Americii, autorul notează în variate impresii și cugetări superioritatea spiritului extrem oriental, putînd servi ca îndreptar pentru decadența culturală a Occidentului. Atitudinea, se înțelege, e mistică, combătînd individualismul și raționalismul. Totuși el se exprimă prin observații pătrunzătoare, prin judecăți profunde, de ordin rațional însă. Lucrarea de față conține cîteva încercări asupra unor subiecte foarte variate, unite prin ele doar prin tonul și credințele autorului. Filosofia i se pare o artă în a prepara cumințenia. O astfel de școală de înțelepciune a și fundat autorul la Darmstadt și deja numeroși discipoli au și fost formați. Oamenii mari sînt prezentați și ei în această lumină : după cum pot sau nu

propaga înțelepciunea (*Zeitliche, Zeitlose, Ewige Geister*). În altă încercare (*Germanische und romanische Kultur*), compară civilizația latină cu cea germanică, înclinînd ușor în favoarea celei din urmă, mai spiritualistă, mai idealistă și mai mistică, deci mai aproape de preferințele autorului. Celelalte eseuri se ocupă de interesul studiului istoriei, despre teozofie, despre problema destinului etc. Talentul cu care sînt scrise nu e de loc inferior celui din *Jurnalul unui filosof*.

C. RĂDULESCU-MOTRU, *ANDREI BÎRSEANUL ȘI NAȚIONALISMUL* (Discurs de recepție), *ANALELE ACADEMIEI*, „Cultura Națională", 1924, București.

Problema naționalismului, la ale cărei extreme figurează în stînga internaționalismul umanitarist, iar în dreapta șovinismul, n-a fost niciodată mai discutată ca în zilele acestea, care au urmat războiului mondial. Și dacă internaționalismul în țară la noi s-a bucurat de un credit moral veșnic descrescînd, șovinismul a avut norocul unei curbe veșnic crescînde. Feluriți factori au contribuit la aceasta. Războiul a schimbat granițele. Alte configurații etnice și teritoriale au apărut. Statul nostru a căpătat o altă înfățișare. Numeroase și variate elemente minoritare au fost sortite să ia o parte comună la viața acestui nou organism politic.

Deprinși cu unitatea compactă a vechiului nostru regat, sîntem înclinați să o impunem și noii formații a României întregite, considerînd elementul nostru majoritar ca pe acela care trebuie să dicteze nediscutat. Noua unitate trebuie să iasă din ascultare și supunere și nu din cooperație, această posibilitate din urmă, zădărnicită, de altfel de o politică de neînțelegere reciprocă și mai ales de suspectare și reavoință respectivă. Afară de aceasta dificultățile economice au strecurat suferință și ură în rîndurile populației. Economia de după război, puțin productivă dar puternic colorată de speculația comercială, dădea preponderența unei clase care se întîmpla să fie de o altă religie. Intelectualii, funcționarii micii rentieri plătiți în salarii derizorii priveau cu ură la

ciştigurile normale, evaluate în aur, ale comerţului şi erau înclinaţi să-l considere ca pe unicul duşman. Pe de altă parte, anii de violenţă trăiţi sub arme au simplificat cu mult mentalitatea comună, accentuînd rolul pasiunii şi al sentimentelor în dauna judecăţii şi a intelectualităţii. Iată cîteva numai din cauzele psihologice şi sociale care au favorizat naţionalismul de extremă dreaptă.

Dl. C. Rădulescu-Motru, european ca mentalitate, intelectual ca mod de a vedea lucrurile, se ridică contra acestui fel de naţionalism. D-sa arată că sînt două feluri de naţionalism. Unul sentimental : acela al urii şi al spiritului distructiv. Un altul raţional : acela al colaborării, al creaţiei, al spiritului constructiv. Primul e impulsiv, instinctiv. Metoda lui e violenţa necugetată. Al doilea nu e orb : ştie să aleagă, să combine să găsească mijloacele cele mai potrivite de îndreptare.

Cultura europeană a ultimului secol a afirmat două principii fundamentale : cultul personalităţii şi corolarul său, progresismul.

Europeanul crede în progres, fiindcă crede în persoană şi menirea sa. În baza acestui optimism progresist, el luptă şi crede că viaţa se poate ameliora, că mediul se poate transforma. În urmărirea acestui fel, el favorizează cooperaţia şi caută colaborarea. „Naţionalismul viitor va fi pentru popor aceea ce este caracterul moral pentru individ : va fi voinţa luminată de conştiinţa morală, iar nu gestul plămădit în subconştientul obişnuinţei". Sentimentul de patrie nu va mai fi astfel un automatism tradiţional. Va fi, din contră, un sentiment luminat de raţiune, obiectiv şi cumpănit. Nu mai au sens întrebările care se puneau acum cîteva decenii asupra originei noastre. Nu ne mai întrebăm asupra trecutului, ci asupra viitorului, nu de unde sîntem, ci încotro mergem. Nu mai e vorba de sentiment defensiv, ci de unul ofensiv. Menirea noastră în viitor e cultura. Dar la aceasta sentimentul nu e numai inutil, dar şi periculos. Raţiunea ştiinţifică singură nu poate călăuzi şi îndrepta. Să ascultăm mai mult de ea, decît de pasiunile oarbe, de sentimentele necugetate, de entuziasmul improvizat şi nelămurit.

Cuvintele autorizate ale unui gînditor ca dl. C. Rădulescu-Motru capătă o deosebită şi semnificativă valoare mai ales în aceste momente.

LUCIAN BLAGA, *FILOSOFIA STILULUI,* ed. „Cultura Naţională".

Despre concepţiile d-lui L. Blaga am mai vorbit în această revistă cu ocazia ultimului său volum de versuri. Am arătat atunci liniile mari ale concepţiei d-sale. Ele se rezumă la două tendinţe : antiraţionalism şi antinaţionalism.

Mistic ca concepţie filosofică, împreună cu un întreg curent contemporan, d-sa neagă raţiunii putinţa unei imagini juste despre universul nostru şi individului dreptul de a se considera drept măsură a lucrurilor. În analiza acestor idei, am anticipat, luînd ca pretext un articol din *Arhiva pentru ştiinţa socială,* care formează tocmai o parte a acestui volum. Astfel am anticipat critica, care trebuie să vină abia azi.

Filosofia stilului e o aplicaţie în estetică a principiului mistic. Dl. Blaga distinge trei stiluri fundamentale : individualul, tipicul, absolutul. Cele două dintîi nu-l satisfac, fiindcă preferinţele subiective ale autorului merg către al treilea : confundarea în absolut, în marele tot prin anonimat, printr-un fel de colectivism spiritual, care nu diferenţiază, nici nu distinge. În sprijinul acestei preferinţe dl. L. Blaga aduce observaţii ingenioase, cîteodată argumente, totdeauna o distinsă ţinută intelectuală. Nu e vorba aici de o operă de ştiinţă obiectivă, ci de un eseu plin de personalitate. Poţi fi sau nu de opinia d-lui Blaga. Lectura lucrării d-sale, hrănită de o fină cultură şi de independenţă intelectuală, e în orice caz extrem de plăcută.

I. PETROVICI, *INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ,* Ed. Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1924.

Progresul remarcabil al ştiinţelor pozitive în tot cursul secolului trecut, perfecţionările tehnice cu aplicaţiile lor industriale, în fine corolarul lor : materialismul, alungaseră dintre preocupările intelectuale legitimitatea metafizicii. De la Auguste Compte care arătase

metafizica ca o fază primitivă anterioară științei, pînă la materialiștii germani și de la aceștia la Taine și Renan, cercetarea absolutului, care se ascunde în dosul aspectului trecător al lucrurilor, părea o preocupare puerilă.

A trebuit ca să se încerce primele deziluzii în eficacitatea infailibilă a disciplinelor pozitive, să se declare „bancruta științei", să apară filosofiile discontinuate ale unui Renouvier și Boutroux, arătînd partea de convenționalism a legilor de cauzalitate, pentru ca preocupările metafizice să apară ceva mai legitime. Primul mare gînditor, care a ajutat la renașterea metafizicii, a fost Bergson. Dar acesta a încercat aplicarea unei metode mistice, rupînd complet cu tradiția raționalistă. Cu drept cuvînt a numit d. I. Petrovici sistemul său un „bolșevism filosofic".

În aceste patru studii, publicate mai întîi în revista noastră, d. I Petrovici a încercat să reclădească creditul metafizicii, însă pe baze raționaliste, rămînînd prin aceasta în linia clasicismului filosofic. D-sa critică cu drept cuvînt confuzia sistemului bergsonian, concluziile sale necesar îndreptate către anularea cunoașterii prin extaz, contrazicerile între natura judecății și a intuiției, nu tocmai așa de deosebite cum s-ar crede.

Din contră, metafizica se poate funda pe baze raționale. Legitimitatea ei alături de știință e evidentă. De altfel cele două moduri de cercetare nu sînt așa de depărtate una de alta. Știința și metafizica făuresc icoane despre aceeași sau aceleași realități. Dar știința le făurește cu mai mult relativ și cu mai puțin absolut (punînd accentul pe înfățișarea lor sensibilă), pe cînd metafizica le alcătuiește, în orice caz tinde să le alcătuiască avînd un maxim de absolut și un minim de relativ (punînd accentul pe substratul lor suprasensibil) (p. 17). Astfel metafizica poate întregi știința și invers. Deosebirea între ele e de punct de vedere. Raționalismul formează baza și a uneia și a celeilalte. Cu această ocazie, d. Petrovici se ridică, cu drept cuvînt, contra începuturilor de misticism în tînăra noastră cultură arătînd inconvenientele acestui mod de a vedea. „Osebit de convingerea profundă că bergsonismul, cu tot prestigiul și cu toate meritele părintelui său, este o teorie unilaterală, mai avem și credința că, în actualul stadiu cultural al țării noastre, o doctrină intuitivă-mistică nu ar fi cea mai potrivită. Țările de veche cultură consolidată pot suporta mai lesne acest triumf provizoriu al instinctelor vitale și al extazului sub forma unei teorii filosofice. Nouă ne convine mult mai bine o teorie raționalistă în orice caz o filosofie în care rațiunea logică își păstrează prestigiul ei nevătămat". (p. 3).

Aceste patru studii sînt gîndite și scrise cu aceeași pătrundere, cu aceeași apropiere de pulsul vieții care dau cercetărilor d-lui Petrovici o deosebită valoare în mișcarea noastră filosofică, năpădită de un fel de neosocialism pedant și steril. Activitatea variată și multiplă a d-lui I. Petrovici, de la preocupările literare la cele filosofice, indică complexitatea vie a personalității d-sale pe care înțelege s-o păstreze aceeași, chiar cînd e preocupat de cele mai severe probleme. Din această cauză, păstrînd tonul științific, clar pînă la evidență, fără să cadă însă în popularizare, articolele d-sale sînt din cele mai fecunde ca influență în tînăra noastră mișcare filosofică.

CHARLES MAURRAS, *VIITORUL INTELIGENȚEI*, tradusă de T. Vianu („Cartea Vremii", colecție îngrijită de N. Crainic).

Charles Maurras pe care ni-l redă în românește cu multă pricepere d. T. Vianu, e una din figurile cele mai influențe și în același timp din cele mai reprezentative ale culturii franceze contemporane. Ca la mulți intelectuali actuali, unitatea sa sufletească, extrem de complexă, e compusă din elemente firește eterogene. Maurras e un reacționar. Filosofia lui socială pleacă de departe : neagă însăși realitatea progresului. El susține în Franța aspirațiile extremei drepte, teoretizează veleitățile de guvernare ale regalismului legitimist. Firește e și catolic, dar numai adept al ordinei sociale a bisericii, a însemnătății politice pe care o are catolicismul și alianța sa cu vechiul regim. Altfel e ateu, fiindcă modelul inspirației sale e antichitatea greco-latină. În minunatele sale însemnări de călătorie, *Anthinea*, de la Florența la Atena,

ne-a povestit toate vicisitudinile sufletești ale unei convertiri artistice ale păgînismului antic.

Franța e pentru el succesoarea directă și reprezentanta responsabilă a spiritului elen. Cine se apropie de antichitate poate fi considerat ca autentic francez. Secolul XVII a exprimat de minune acest spirit. După aceea, o serie de influențe străine caracterului specific francez i-au alterat puritatea. Deosebit de funestă a fost influențele a ceea ce numește Maurras „les trois R : réforme, révolution, romantisme". Minarea spiritului francez a început cu Calvin, a continuat cu principiile de la 1789, în fine, a culminat cu introducerea mentalității prin excelență germană, care e romantismul.

Toate acestea Maurras le consideră ca mesagii ale lumii germane, indigerabile pentru francezi, trimise să altereze sau să dizolve seninătatea culturii franceze. E natural astfel ca toți marii scriitori francezi care nu reprezintă raționalismul și clasicismul latin să fie considerați de Maurras ca înstrăinați, dacă nu ca trădători. Printre alții, Rousseau, Hugo, Zola Bergson. O stimă, specială se cuvine lui Auguste Comte, teoreticianul pozitivismului, doctrină clară, realistă, plină de bun simțul rasei latine. Omagiul suprem trebuie adus astfel inteligenței și doctrinei filosofice care o reprezintă : raționalismul. Condus de inteligență și încadrat de trecut, care singur e fecund fiindcă a experimentat, individual nu-și mai simte pașii șovăitori, ci, cu caracterul oțelit, poate păși drept înainte pe calea destinului său. Patria cu vechile ei tradiții : regalitate, regim corporativ, (la nevoie exprimat în „états generaux"), continuitate politică (opusă incoerenței succesive a regimului republican), toate acestea sînt salvarea.

Paginile redate în românește sînt din cele mai viguroase. Maurras e un poet, un mînuitor neîntrecut al frazei și un dialectician de mîna întîi.

Toate aceste talente le-a pus la dispoziția naționalismului integral francez. Cum spune și d. T. Vianu, în interesanta introducere cu care însoțește traducerea, fără a fi adeptul ideilor reacționare ale lui Maurras, complexitatea acestei figuri de veritabil cărturar și talentul său rafinat îți impun.

D. T. Vianu, care e nu numai un talentat publicist, dar și un intelectual comprehensiv, a redat în românește aceste pagini, aproape de coloritul lor original.

A. IEȘEAN, *ORGANIZAREA EXPERIENȚEI, (PROCESE SPONTANE ȘI REFLEXIVE)*, Cernăuți, 1923.

Deși apărută de mai bine de un an, lucrarea d-lui A. Ieșan n-a atras atenția criticii decît, dacă nu ne înșelăm, printr-o dare de seamă a *Revista de Filosofie* a d-lui. C. Rădulescu-Motru. Aceasta fiindcă preocupările de acest fel sînt, la noi, încă un lux cultural mediocru apreciat. Totuși, în literatura filosofică românească, această contribuție ar fi trebuit să impresioneze mai mult. Nu e vorba aici de una din acele compilații, făcută cu mai multă sau mai puțină compoziție și care valorează exact atît cît valorează sursele care au inspirat-o. Cartea profesorului de la Cernăuți e o încercare de sinteză, care ține în același timp de teoria cunoașterii, de logică și de psihologie. Se studiază procesele spontane și cele reflexive în organizarea experienței. Nu există poate nicăieri în domeniul filosofic literatură mai bogată ca în această materie. Acest capitol e oarecum piatra de încercare a filosofiei. De aici multiplicitatea soluțiilor. Simplificînd, s-ar putea ajunge, totuși, la două direcții rezumative ale celorlalte, în opoziție una față de cealaltă. Prima e opinia raționalismului integral, care privește cugetarea ca ceva etern, format, imuabil, dominînd într-o unitate neschimbată vicisitudinile cugetării. Cealaltă, din contră, privește funcțiile spirituale ca un obiect în devenire. Ea studiază genetic procesul formării lente a rațiunii și a celorlalte funcții sufletești, considerîndu-le ca atitudini practice, reacționale, cerute de adaptarea la mediu. Cunoașterea nu poate fi izolată de un conținut sufletesc concret, făcut din aptitudini personale de activitate și motricitate, mai mult, ea nu poate fi izolată nici de mediul social în care apare. Psihologismul, sociologismul, intuiționismul, pragmatismul, toate sisteme relativiste, se opun astfel raționalismului integral și ortodox, care îmbracă și el la rîndul lui, în

filosofia contemporană, o serie de variante și de subvariante.

D. A. Ieșan ia poziție critică între aceste curente opuse, extremiste. D-sa analizează cu o rară pătrundere, pe rînd, toate contribuțiile sistemelor principale și ale variantelor și, înlăturînd exagerările, încearcă o conciliațiune.

Neokantismul (Natorp, Cohen), spiritualismul francez (Lachelier), solipsismul metodic și experiența simțului comun (Volkelt, Driesch), sociologismul (Lévy-Brühl), intuiționismul (Bergson), toate aceste sisteme sînt trecute în revistă și plasate la locul pe care-l merită. Ceea ce impresionează plăcut încă de la început în această lucrare e calitatea informației. Nu numai că sursele sînt de primul ordin (semnalăm totuși D. Roustan : *Leçons de Philosophie*, care e un simplu manual în vederea bacalaureatului), dar dovedesc un spirit modern de selecție. Școala germană cu ultimele ei contribuții : Cassirer, Külpe *(Realisierung)*, Volkelt (poate autorul ar fi putut introduce și o analiză a doctrinei „als ob“ a lui Vaihinger) se întîlnesc cu cele ale școalei franceze : Meyerson, Brunschwig, Goblot etc.

La aceste calități de critică, informație și compoziție, trebuie să adăugăm claritatea stilului. Expresii fericite fac ușor înțeles un material așa de arid. Autorul a găsit ținuta stilistică potrivită : nici pedantism, nici impresionism prea literar. Astfel, această lucrare se impune nu numai specialiștilor, dar și marelui public cult, iar literatura filosofică românească va reține-o în istoria ei.

G. HEYMANS, *PSYCHOLOGIE DES FEMMES*, Paris, Alcan, 1925, traducere de R. le Senne.

Lucrarea profesorului olandez, devenită clasică în nemțește, era puțin cunoscută în Franța. Traducerea de față umple această lacună.

Dezbătută ca subiect de predilecție în psihologia moraliștilor ca Labruyere, Montaigne, Larochefoucault, Chamfort, Nietzsche etc. tratată în romanul psihologic, ademenind chiar filosofii sistematici în felul lui Schopenhauer, cercetările asupra sufletului femeii n-aveau nici o căutare în psihologia experimentală : aceasta fiindcă metoda pozitivă cerea ca substrat un om abstract, omogen, același în toate manifestările sale. Variații de la vîrste la vîrste, sau de la sex la sex nu se admiteau, după cum nu se admiteau de la rasă la rasă. Au trebuit progresele psihologiei *diferențiale*, în felul inaugurat de W. Stern în Germania, pentru ca individualul, specificul să aibă preț în psihologie.

Ca o lucrare de psihologie diferențială trebuie considerat și acest volum. Autorul, metodic și pozitiv, verifică toate diferențele dintre bărbat și femeie. El cercetează deosebirile în ce privește sentimentele, emotivitatea, percepția, reprezentarea, memoria, judecata, imaginația, voința, activitatea și sfîrșește cu o privire generală asupra originei eterogeneității sexelor. Dar toate aceste proprietăți adunate la un loc, după cum spune și autorul în concluzie, nu ne dau încă acel misterios suflet feminin, inexprimabil în esență, ori exprimabil numai artisticește. Fatal, asemenea monografii nu sînt decît un catalog descriptiv de diferențe sexuale.

A. THIBAUDET, *LE BERGSONISME*, 2 vol., ed. „Nouvelle Revue Française“, Paris, 1924.

Literatura asupra lui Bergson se înmulțește în fiecare zi, amenințînd să rivalizeze cu uriașele comentarii care s-au făcut pînă acum asupra lui Marx, Darwin, Shakespeare, Wagner etc. Ca orice mare sistem metafizic, bergsonismul are aplicații în domenii cu mult mai largi și cu mult mai variate decît cele schițate de autorul său la început. Cu aceasta s-au însărcinat mai ales discipolii și continuatorii săi.

În afară de această vastă elasticitate care poate să se adapteze la orice disciplină, să ofere explicații fecunde în orice domeniu, filosofia duratei și a mobilității mai are pentru noi meritul de a fi cea mai autentică expresie a vremii. Ea a inundat, a impregnat profund literatura, ca și artele plastice din ultimele decenii.

Cartea aceasta a cunoscutului critic francez nu e o expunere ori o critică strict filosofică a bergsonismului așa cum ni-l prezintă alte lucrări anterioare, ca acelea ale lui Le Roy, Berthelot, Benda etc.. Lucrarea de față, scrisă cam descusut, cum trebuie să remarcăm în treacăt, depășește cu mult limitele unei monografii exclusiv filosofice. Ea caută completări la ceea ce Bergson n-a spus. De pildă, se știe că marele filosof nu s-a pronunțat asupra problemelor sociologice, morale, de filosofia istoriei și a artei. D. A. Thibaudet indică cam ce ar fi trebuit să spună Bergson, dacă ar fi rămas consecvent cu moda sa, și asupra acestor întrebări lăturalnice sistemului său. Ni se arată cum ar fi înțeles el istoria și estetica. Autorul, convertit de mult la filosofia mobilității, face operă de epigon. El arată însă, indirect, și rolul acestui curent de idei, care împreună cu doctrina lui Maurras și Barrès i se pare prin excelență reprezentativă a celor ultimi „trente années de vie française". Expunerea nu e nici ea strict filosofică. Apropieri, comparații cu viața literară arată pe autor mai mult critic literar decît doctrinar filosofic și amintește de comentariile asupra lui Platon și Nietzsche ale lui Faguet, cu mai multă substanță însă, dar desigur cu mai puțin spirit.

„Această carte e făcută din note scrise pentru mine însumi" ne spune autorul. Se înțelege deci că unitatea compoziției lipsește. Ca toate marile monografii scrise de Thibaudet (articolele sale scurte au cu totul altă factură), această lucrare e încîlcită, cum se zice în limba sa natală „touffue", plină de paranteze, de asociații auxiliare și intermediare. Toate acestea îngreuiază lectura. Dar nenumărate sugestii inteligente excită gîndirea și o prelungesc dincolo de ceea ce oferă autorul. Dar mi se pare că invitația de a-l depăși e cel mai prețios lucru pe care ni-l poate oferi un scriitor...

VIRGIL BĂRBAT, și FL. ȘTEFĂNESCU-GOANGĂ, *EXTENSIUNEA UNIVERSITARĂ,* Cluj, 1926.

E o dare de seamă asupra cursurilor organizate de acești doi profesori clujeni cu scopul de a răspîndi cultura în diferite orașe transilvănene și pentru un public extrauniversitar. Măsura e inspirată de lumea anglo-saxonă și comparată cu cele ce se petrec acolo. Asemenea inițiative nu pot fi decît lăudabile, mai ales în provinciile alipite unde cultura românească trebuie să capete prestigiu și să poată fi apreciată și de minorități. Ne mai gîndim însă că în aceste timpuri excepționale de obscurantism și criză universitară tot ce se face din universitate e o împrăștiere de forțe, un lux. Toată concentrarea energiilor profesionale trebuie să se îndrepte, prin toate mijloacele, către studenți. Aceștia trebuie cultivați, inițiați, învățați. Criza universitară primează în urgență oricare altă inițiativă. După rezolvarea acesteia, operele de extensiune universitară vor veni de la sine.

I. C. PETRESCU, *ȘCOALA ACTIVĂ*, editura „Casa Școalelor", București, 1926.

Timpul nostru e entuziasmat de activism. Sporturi, inițiativă, energie, muncă înlocuiesc preferințele deceniilor trecute pentru contemplație, pasivitate, intelectualism pur. Mai ales în filosofie, care nu e desigur decît ecoul celor ce se petrec în moravuri și în viață, curentul acesta s-a întins cu pretenții de monopol. Reacțiunea întreprinsă de Wundt, James, Bergson etc. e fără îndoială utilă, cu condiția să nu înăbușe însă complet drepturile imprescriptibile ale intelectualismului. Pedagogia s-a resimțit și ea în aceste influențe. Puține curente au fost mai în favoare ca școala activă. Lansată de Dewey și Kerschensteiner, ea are azi adepți în toate țările.

D. I. C. Petrescu ne-a dat în românește un studiu foarte informat și sistematic compus al acestei doctrine. Într-o primă parte îi studiază fundamentele : etic, psihologic, biologic, sociologic etc., apoi în alte părți direcțiile și principiile care o conduc : activitate practică, activitate proprie, intuiție, educație naturală. Ultimul capitol se ocupă de școala activă în România.

Recomandăm tinerilor profesori de liceu această lucrare, care îi va scuti de influențele unei atitudini pe-

dagogice osificate care se mai predă încă la unele centre universitare, oferindu-le noi puncte de vedere și experiențe fecunde făcute aiurea.

H. STAHL, *GRAFOLOGIA*, ed. „Cartea Românească". Buc., 1926.

Acum cîteva decenii, studiul caracterelor grafologice nu intrase încă în domeniul pozitiv. Diagnostica temperamentelor după scris era considerată ca o preocupare alăturată științei, ca o „parapsihologie", din aceeași familie cu spiritismul, magnetismul animal, fenomenele de materializare etc. etc.. De atunci însă grafologia s-a despărțit de surorile ei pentru ca să fie primită în știința propriu-zisă. Constatările lui Binet că bolnavii atinși de disociație a personalității își schimbă odată cu caracterul și caligrafia, au arătat legătura strînsă între caracterologie și grafologie. Dar aceasta n-are legături strînse numai cu individualitatea dar și cu diferitele stări sufletești care modifică tensiunea psihică. Astfel, azi, caligrafia ne poate da indicații precise asupra expresiei emoțiunilor. Ea joacă din acest punct de vedere același rol ca și mimica ori celelalte gesturi.

D. H. Stahl se ocupă de multă vreme cu studiul cuvîntului scris și vorbit. Nimeni nu era mai indicat, prin pregătirea sa tehnică, să ne dea în românește un manual de grafologie. Dar contribuția d-lui H. Stahl nu e numai a unui empirist. Experiențele d-sale, în cea mai mare parte originale sînt clasate și interpretate dintr-un punct de vedere teoretic. Materialul inedit e în cea mai mare parte românesc. Mostre de scris ale aproape tuturor personalităților României moderne figurează cu exemplificări pentru diagnoze de individualitate stabilite după severe legi de grafologie. Se poate socoti această operă ca o contribuție la cunoașterea caracterului românesc după metoda grafologică. Astfel, nu e vorba aici de popularizarea cutărui manual străin, ci de o lucrare vie și națională în același timp.

Asupra activității practice a volumului, pentru expertize de tot felul, nu mai insistăm. Ea e de la sine înțeleasă. Am vroit să subliniem aici numai valoarea pur științifică a acestei cărți. Calitățile de literat ale d-lui H. Stahl ajută la claritatea principiilor și exemplelor și la plăcerea cititului.

HEINZ WERNER, *EINFÜHRUNG IN DIE ENTWICKLUNGS-PSYCHOLOGIE*, Leipzig, 1926.

H. Spencer, teoreticianul evoluționismului, a neglijat să aplice punctul său de vedere la știința sufletului. Utilizînd principiile sale general-filosofice, psihologia evoluționistă s-a alcătuit ceva mai tîrziu. Th. Ribot, cu tot discreditul nemeritat de care se bucură azi, e și în această privință, ca și în multe altele, un precursor în metodologia modernă a psihologiei.

Numai că Ribot a întrebuințat o documentație sporadică, lipsită de un punct de vedere precis.

Psihologia evoluționistă modernă pornește azi din două surse principale. Una pleacă de la Wundt și de la a sa *Völkerpsychologie*. Se compară mentalitatea primitivului cu a omului civilizat și se stabilesc etape de transformare. O a doua sursă care, cu mult mai multă precizie și critică în documentare, a revizuit vechiul material etnografic și l-a completat cu date noi, pornește de la școala sociologică franceză și în special de la cunoscutele lucrări ale lui Lévy-Brühl ; *Les fonctions mentales les sociétés primitives* și *La mentalité primitive*. Astăzi, principalii psihologi europeni consideră metoda evoluționistă ca indispensabilă investigației științifice. O întrebuințează școala behavioristă americană, Pierre Janet, în studiile sale asupra ierarhiei tendințelor și pînă la un punct Freud și discipolii săi. În Germania, protagonistul acestui punct de vedere e urmașul lui Wundt, de la Leipzig, F. Krüger. Lucrarea de față a unui privat docent de la Hamburg caută să ție seamă de cele două izvoare mai principale, adică de curentul «Völkerpsychologie», cît și de rezultatele obținute de școala sociologică franceză, E o lucrare eclectică făcută conștiincios.

Se studiază în cele cîteva capitole viața simțurilor la primitivi, mijloacele de cunoaștere, conduita magică și structura personalității.

Numai că H. W., voind să lărgească punctul de vedere evoluționist, prea identifică des evoluția vieții mentale la copil, la bolnav și la primitiv, fără să ție seamă de diferențele specifice ale acestor diferite condiții. Asimilările de această natură sînt totdeauna arbitrare. Lucrarea ar fi fost mai precisă dacă problemele se studiau separat fiecare în domeniul său.

G. ROFFENSTEIN, *DAS PROBLEM DES PSYCHOLOGISCHEN VERSTEHENS*, Stuttgart, 1926, 160 p.

Noțiunea de «înțelegere», de comprehensiune, a fost introdusă în psihologie de către Dilthey. Se știe că gînditorul german concepea această știință sufletească mai mult din punct de vedere finalist, decît din acela cauzal mecanicist. După el, realitatea sufletului stă mai mult în valorile, pe care le urmărește, în scopurile pe care și le propune, deci, în determinările — materiale ori spirituale —, de care e ținut să ia seama. El face distincție între „explicație" și „înțelegere". Cea dintîi e firească științelor exacte. Acolo principiul cauzalității își are mai ales rostul. Dar un suflet nu e de ajuns să-l explici. Trebuie să-l și înțelegi adică să te transpui în specificitatea lui individuală prin simpatie.

Individualitatea nu poate fi explicabilă. Ea e mai ales susceptibilă de pătrundere directă, de comprehensiune intuitivă în ceea ce are ea mai caracteristic. Fiecare structură sufletească are un sens, adică o directivă specială către o serie de scopuri. A face psihologie înseamnă a lua o atitudine intermediară între artă și știință și care constă tocmai în a ghici pornirile individuale ale cuiva.

Psihologia nu poate fi separată de viață și de aspectul ei concret. E mai aproape de înțelegerea sufletească un observator direct și pătrunzător cum a fost Larochefoucauld sau Chamfort, decît un pedant măsurător de senzații în laborator.

Acest punct de vedere a fost îmbrățișat în ultimul timp, în Germania, de diferiți filosofi și în special de urmașul lui Dilthey, E. Spranger, în a sa *Lebensformen*. În sociologie, același punct de vedere a fost utilizat de Max Weber.

Lucrarea de față prezintă o expunere a situației prezente a acestei directive psihologice. Autorul arată importanța lui Dilthey și a altora. Dar uită că același punct de vedere a fost prezentat, cu tot atîta pregnanță, de Bergson. Psihologia simpatiei, care caută mai ales înțelegerea calități psihice, e reprezentată tot atît de autentic și de Bergson, ca și de Dilthey.

F. KRUEGER, *KOMPLEXQUALITÄTEN GESTALTEN UND GEFÜHLE*, München, 1926, 692 p.

Am vorbit în altă parte a revistei de rezultatele la care a ajuns școala structuralistă germană. În ultimii ani, această directivă s-a lovit de criticile pe care i le aduce școala de la Marburg a lui Jäensch, ale cărei cercetări asupra tipului *eidetic* par a se opune noțiunii de structură. Ca să arate fecunditatea acestei metode, psihologul Krüger de la Leipzig a adunat într-un volum cercetările elevilor săi relative la noțiunea de formă. Volumul începe cu un studiu al lui F. Krüger asupra *Ideii de totalitate psihică*. Se face un istoric al acestei idei în psihologie, arătîndu-se importanța contribuțiilor aduse de Kant, Dilthey și Driesch. Credem că sînt uitați Wundt și voluntariștii care trebuiesc considerați ca precursori ai ultimei școale. În fond, ideea de individualitate e comună și voluntariștilor și structuraliștilor. Ar mai trebui poate adus, în această privință, un omagiu și lui Th. Lipps. Celelalte studii privesc probleme de detaliu. F. Sander studiază, din același punct de vedere, fenomene sufletești de ritm spațial ; Gunther Ipsen, probleme de înțelegere a cuvintelor fără sens ; I. Hermann, senzații de totalitate a mirosului iar W. Würdemann se ocupă de importanța sentimentului în amintiri. Lucrarea conține

în general un material enorm, din care, pe lîngă detalii inutile de tehnică experimentală, se pot reține prețioase observații.

G. SIMMEL, *FRAGMENTE UND AUFSÄTZE*, Leipzig, 1926.

Opera postumă a lui Simmel e importantă. Acesta e ultimul volum. Gîndirea subtilă și stilul strălucitor al unuia din cei mai adînci și mai ingenioși filosofi contemporani ai Germaniei apare și aici, cu tot caracterul fragmentar al acestor note postume cu toate calitățile ei. Se publică, printre altele, un jurnal intim de cugetări și maxime însemnate probabil zilnic în marginea lecturilor. Dar așa ceva nu se poate rezuma. Ar trebui făcute mereu citații. Remarcăm de asemeni o încercare asupra psihologiei actorului, plină de infinite sugestii. Ca și celelalte volume ale lui Simmel, întru nimic interior și acesta e un minunat excitant pentru gîndire.

EUGEN HEROVANU, *ÎNCOTRO NE DUCE DESTINUL*, Viața Românească, 1926, Iași.

Broșura lui Herovanu e adresată tinerilor. Ea e fructul meditațiilor unui cuget onest și generos asupra mobilurilor sufletești care animă de o bucată de vreme directivele tineretului nostru. Fără să nege realitatea adîncă a spiritului național, d. Eugen Herovanu e un umanitarist. Sfaturile pe care d-sa le adresează tineretului au blîndețea și autoritatea unui profesor și unui părinte (broșura e dedicată fiului d-sale). Se găsesc în această broșură capitole despre „noviciatul politic", despre „naționalism", „orientarea morală" etc.

Nu dorim altă soartă acestei broșuri decît să fie meditată de tînăra generație.

C. KIRIȚESCU, *SOCIETATEA NAȚIUNILOR ȘI ȘCOALA*, Ed. Cartea Românească, Buc., 1927.

Se cunosc progresele, desigur cam lente dar oricum sigure pe care Societatea Națiunilor, ca organism suprastatic, le-a realizat în ultimii ani. Sforțările ei se îndreaptă către o fecundă coordonare a tuturor activităților naționale. Colaborarea internațională care va duce, fără îndoială, la o solidaritate internațională se întinde încet la toate funcțiunile vieții de stat.

Există o cooperație intelectuală, muncitorească, politică, juridică. D. C. Kirițescu, unul din cei mai competenți oameni de școală de la noi, studiază în această broșură posibilitățile unei cooperații școlare internaționale.

D-sa arată limitele și posibilitățile unei astfel de colaborări, astfel ca nici demnitatea națională să nu fie jignită, dar, pe de altă parte, nici să nu ne închidem în ziduri chinezești de extrem șovism. Broșura cumpănită, însuflețită de un spirit luminat indică atitudini rezonabile și realizabile.

MAURICE BOUCHER, *LA PHILOSOPHIE DE H. KAYSERLING*, Paris, 1927.

Am cunoscut astă-iarnă, în București, cu ocazia conferințelor sale pe contele H. Kayserling. Un uriaș diform, nu lipsit însă de oarecare pretenții de eleganță. Corpul de vareg, dar figura sincer asiatică, de nuanță tătărască (Contele Kayserling ne spunea, că după mamă, se trage din Gengis-Han).

Această masă enormă era agitată de una din cele mai neastîmpărate vioiciuni pe care le-am văzut vreodată astfel încît acest om imens și greoi era într-o perpetuă agitație, de cele mai multe ori dezordonată. Avea tresăriri și bucurii subite de barbar surprins, izbucniri exuberante de copil și apoi, numaidecît, atitudini de etichetă aspră, provenite probabil din amintirile unei vieți de curte purtată de el, ori, cîndva, de strămoșii săi. Și ce vervă,

Dumnezeule! El e purtătorul de cuvînt cel mai fanatic al filoasiatismului. L-am simțit ușor francofob, pentru motivele știute: raționalism, decadență etc.

Ne povestea că pînă în 1917 a trăit viața de proprietar rural: agricultură, lectură, vînat. Ca să nu se anchilozeze sau cum spunea el, să nu devină o personalitate, a făcut întinse călătorii. Dar, după 1917, a simțit, deodată, că are ceva de spus lumii. Și atunci a început să scrie și să vorbească. Un prinț generos i-a ajutat eforturile, facilitîndu-i o școală de înțelepciune la Darmstadt, unde predică din cînd în cînd la discipolii ascultători și zeloși. Prima sa operă care l-a făcut celebru e *Jurnalul de călătorie al unui filosof*, aprecieri filosofice asupra vieții din India, Japonia, China, America. Singura sa carte cu adevărat remarcabilă. Simpatia pentru civilizațiile extrem orientale venea la momentul său. O. Spengler scrisese *Decadența Apusului*.

Germania deziluzionată de războiul mondial se refugia înspre răsărit. Se înțelege că contele A. Kayserling a devenit numaidecît celebru. Au început după aceea invitațiile de conferințe, ori măcar, cum se obișnuiește în Germania, de autografe, de colaborări, scrisorile de admirație, etc. Acest „hobereau" instinctiv, muzical, spiritual și incoerent s-a trezit apostol și șef de școală.

Din ziua aceea a apărut în contele chemat să reformeze lumea o nouă preocupare: ceremonialul care trebuia să întrețină noua sa situație. De aici acel amestec de instinct primar și de poză artificială, de ușor șarlatanism, de mistificare și de credință, combinație inerentă poate, tuturor fundatorilor de școli și de dogme, cu un cuvînt tuturor celor care oficiază.

Conținutul acestei doctrine? D. Maurice Boucher îl analizează cu pătrundere și imparțialitate. El e greu de rezumat însă fiindcă nu e legat de un sîmbure central. Scrierile contelui Kayserling sînt spirituale, bine scrise, cuprind nenumărate observații de detaliu ori reflecții profunde. Sistemul său însă e mai puțin coerent. El e, în orice caz, foarte modern. Se înțelege, combate știința dar reabilitează filosofia. E spiritualist. Crede în acțiunea ilimitată a oamenilor mari. „Nu există mediu, există numai personalități creatoare". După cum se vede, Carlyle, trecut prin Nietzsche. Realitățile economice sînt sacrificate celor pur spirituale. De altfel influența acestui din urmă

filosof asupra contelui Kayserling e vizibilă pînă și în stilul său. Adevărul după el trebuie conceput în șef de orchestră, adică simfonic. El constă în a intra în toate punctele de vedere, în toate mentalitățile a le pătrunde sensul și semnificația.

Toate sînt necesare ca să dea o anumită tonalitate, un anumit simbol. După cum remarcă Maurice Boucher în cartea sa, filosofia lui H. Kayserling e prima filosofie fără conținut fiindcă el caută să le priceapă pe toate. Fără discuție, fără polemică însă, căci acestea sînt sterile. Totul e să combini între ele diferite mentalități extreme, pentru a crea sinteze fecunde. H. Kayserling vrea să apropie între ei șoferul european și cel american, reprezentantul determinismului economic și materialist de fachirul extatic al Indiei, simbolul forței pur spirituale.

Astfel se va reconcilia Europa cu Asia, spre binele umanității viitoare. După cum se vede, contele H. Kayserling e mai mult un om de temperament pitoresc, decît un filosof propriu-zis.

CEZAR PAPACOSTEA, *EVOLUȚIA GÎNDIRII LA GRECI*, ed. Casa Școalelor, București, 1927.

Profesorul de limba și literatura elenă întreprinde o mare lucrare de sinteză asupra gîndirii antice, din care acest volum e numai o introducere. Se arată cu claritate și erudiție care sînt elementele orientale și asiatice care au pregătit inteligența elenă. Sînt caracterizate moravurile și instituțiile.

Urmînd de aproape inspirația modernă, d. C. Papacostea pune în relație gîndirea și manifestările spirituale de tot felul cu ambianța socială din care au ieșit. Se degajă astfel ca o idee centrală diferențierea personalității umane din mediul omogen și nedivizat la început. Se verifică astfel cu probe luate din cultura antică un adevăr, fundat bine acum în sociologie, asupra apariției și originii personalității.

Așteptăm cu o legitimă curiozitate restul acestei importante lucrări.

G. G. ANTONESCU, *DOCTRINELE FUNDAMENTALE ALE PEDAGOGIEI MODERNE*, Ed. Casa Școalelor, 1927.

Sub acest titlu, profesorul de pedagogie de la Universitatea din București ne dă o istorie completă a sistemelor de pedagogie. Semnul maturității culturale a unei țări evidențiază și mulțimea tratatelor generale. Învățămîntul nostru universitar era silit, pînă mai ieri, să apeleze la manualele germane ori franceze. Înglobarea atîtor minoritari în satul nostru, care nu cunosc nici una din aceste două limbi, a decis pe mulți profesori să-și tipărească cursurile. Acela al d-lui G. Antonescu e fructul muncii de două decenii. E inutil să pomenim ce servicii va aduce marelui public cult și studenților.

Analiza sistemelor, lăsînd la o parte antichitatea, începe cu John Locke. Sînt studiați apoi în toate amănuntele gîndirii lor Comenius, Kant, Rousseau, Schiller, Pestalozzi, Fröbel, Diesterweg, Herbart și urmașii lui, în fine, Spencer.

Autorul scoate în evidență din toate aceste doctrine mai ales problemele care interesează punctul de vedere modern în pedagogie. Căci în fiecare sistem există aspecte caduce, care au murit și al căror interes e pur istoric, și apoi aspecte, reluate de gîndirea contemporană și care fac din autor un precursor. O istorie vie a sistemelor trebuie să ție seamă mai ales de acestea din urmă și d. G. Antonescu o face cu prisosință.

IOSIF GABREA, *ȘCOALA CREATOARE, (INDIVIDUALITATE-PERSONALITATE)*, Ed. Casa Școalelor, București.

E o lucrare plină de merit asupra problemei centrale a pedagogiei moderne. Ideea de personalitate activă stă, în adevăr, la baza tuturor valorilor culturale moderne. Individualismul activist e în același timp preocuparea aproape exclusivă și a pedagogiei și a eticii. D. Gabrea ne dă în cartea sa o informație aproape completă asupra situației actuale a problemei. Materialul foarte bogat e compus într-o sinteză destul de unificată. Totuși preocuparea autorului fiind mai ales pedagogică, introducerea filosofică pură ni se pare prea lungă, (mai mult decît jumătate). În ce privește informația, lipsesc din sursele autorului două lucrări fundamentale : K. Oesterreich : *Phänomenologie des Ich* și W. Stern : *Person und Sache*, ale căror puncte de vedere ar fi putut întregi concluziile unor capitole.

Această merituoasă lucrare a unui harnic cercetător ar trebui mediată de profesorii noștri. Unele prejudecăți învechite ar putea astfel să dispară.

DR. C. VLAD, *ÎN DOMENIUL INCONȘTIENTULUI (PSIHO-ANALIZĂ)*, Ploiești, 1926.

Puține doctrine, ținînd seamă chiar de darwinism, marxism ori bergsonism, au avut o glorie mai formidabilă ca psihanaliza lui Freud. În toate țările civilizate, s-au creat școli, institute, pentru continuarea ori popularizarea acestei teorii. Împinsă în unele puncte pînă la o universalizare metafizică a unui fenomen, de fapt mult mai redus, doctrina freudistă prezintă, fără îndoială, numeroase puncte de vedere fecunde și adevărate. În românește lipsea o lucrare completă și serioasă a acestei materii. Ne-o dă, în acest volum, d. dr. C. Vlad. Scris cu pătrundere și claritate, colorat cu observații proprii, nu ne îndoim că volumul de față își va atinge scopul.

ED. CLAPARÈDE, *ORIENTAREA PROFESIONALĂ, PROBLEME ȘI METODE ;* Traducere de ing. Stavri Cunescu, București, 1928.

Grija organizării producției a lăsat oarecum în umbră în ultimele decenii pe aceea a reparației mai drepte. Soluția e desigur burgheză, dar ea nu va aduce pentru aceasta mai puține foloase.

Mai ales după cataclismul distrugător al războiului problema s-a pus în toată amploarea ei. Psihologia, care, cu Münsterberg, începuse să ajute diferite domenii practice, şi-a oferit serviciile şi problemelor de organizare a producţiei. A ieşit de aici ceea ce se cheamă azi psihologia economică care cuprinde o mulţime de probleme, printre care în primul rînd pe aceea a orientării profesionale. Publicaţiile în această direcţie sînt nenumărate în ultimul timp. Institutele experimentale s-au înmulţit şi ele simţitor atît în Germania cît şi în America. Cunoscutul psiholog Claparède ne dă în broşura de faţă, într-un cuprins scurt, cel mai complet rezumat al situaţiei ştiinţifice actuale a problemei selecţiunii şi orientării profesionale. Se face mai întîi un istoric, apoi ni se descriu diferitele metode de investigaţie.

Broşura e tradusă cu toată claritatea şi înţelegerea de dl. ing. Stavri Cunescu, directorul general al învăţămîntului muncitoresc, iniţiativei luminoase [a] căruia îi datorăm astăzi începuturile acestei organizaţii în România. Broşura lui Claparède e oarecum catehismul acestor preocupări. A avut o idee mai mult decît fericită d. Stavri Cunescu, cînd s-a gîndit s-o traducă. Ea va contribui încă la popularizarea acestei probleme în România.

EMIL SAUPE, *EINFÜHRUNG IN DIE NEUERE PSYCHOLOGIE*, Osterwisch am Harz, 1927.

Într-o colecţie de studii, semnate fiecare de cîte un alt specialist, ni se dă un tablou rezumativ al tuturor tendinţelor actuale ale psihologiei. Toate curentele şi toate metodele mai noi sînt înfăţişate una după alta. Volumul începe cu o caracterizare a filosofiei lui W. Wundt, depăşită astăzi şi ca spirit şi ca metodă de lucru. Ni se vorbeşte apoi de noile descoperiri în psihologia simţurilor, a gîndirii, a asociaţiei. Apoi fiecare protagonist îşi face o dare de seamă a punctului său de vedere. Astfel, Müller Freienfels ne vorbeşte despre a sa „Lebenspsychologie“, W. Stern despre „psihologia personalistică“, Ionas Cohn despre „psihologia diferenţială“, Frietz Giese: psihotehnica, Messer: psihologia religiei, Erisman: psihologia maselor, Thurnwald: psihologia popoarelor, Hinsche: psihologia evolutivă, Kutzner: psihanaliza; Utitz: caracterologia etc. etc.

Deşi foarte succinte, aceste schiţe de ansamblu ne dau o idee destul de completă a stadiului la care a ajuns psihologia. E păcat însă că cercetările sînt limitate la psihologia germană şi că lipsesc din acest tablou dări de seamă asupra psihologiei tensiunii, aşa de fecund reprezentate de Pierre Janet în Franţa, sau asupra curentului behaviorist în America.

AUGUST MESSER, *DEUTSCHE WERTPHILOSOPHIE DER GEGENWART*, Leipzig, 1926.

A. Messer e excelent popularizator. El a scris aproape în toate domeniile filosofiei de la psihologie şi etică la istoria filosofiei şi metafizică, explicînd şi comentînd cu claritate descoperirile altora. Volumul de faţă e consacrat filosofiei valorilor în Germania.

Autorul distinge o doctrină fenomenologică a valorii, reprezentată mai ales de Max Scheler; apoi o alta idealistă, care se leagă de numele lui H. Rickert, una ideal-realistă, reprezentată de H. Münsterberg, şi, în fine, una realistă cu Wilhelm Stern.

Rînd pe rînd, aceste teorii sînt analizate, disecate în importanţa şi slăbiciunea lor, dacă nu prin puncte de vedere noi, cel puţin prin observaţii critice de ascuţit bun simţ filosofic.

C. KIRIŢESCU, *CRIZA ÎNVĂŢĂMÎNTULUI SECUNDAR ŞI REFORMA LICEULUI*, Buc., 1928.

Această broşură conţine conferinţa pe care d. Kiriţescu a făcut-o la „Institutul social român“. Nimeni nu poate să vorbească mai competent şi mai autorizat des-

pre această problemă, ca acest tehnician al școalei românești. Lucrarea cuprinde două părți : o analiză a cauzelor și o indicație a remediilor.

După d. Kirițescu criza învățămîntului secundar e o criză de creștere. Comparația luată din fiziologie e fericită. Și în bună parte adevărată. Noi credem însă că criza școalei e, de fapt, una din fețele crizei mai generale a statului românesc postbelic. Școala e în interdependență strictă de ceilalți factori sociali și ea nu se poate feri de influența descompunerii altor instituții politice și sociale. Mai departe, d. Kirițescu analizează cu o deosebită pătrundere efectele a ceea ce d-sa numește „inflația școlară" și arată împrejurările care au determinat-o.

În privința remediilor, d-sa ne sfătuiește cu drept cuvînt să evităm imitația modelelor străine. Educația socială trebuie sporită. Educația națională trebuie să fie baza și spiritul viitoarelor reforme. Dar, mai ales, d-sa preconizează cu drept cuvînt suprimarea treptată a învățămîntului extrabugetar și stăvilirea înființării de noi școale. Trebuie să lucrăm de acum *intensiv* și nu *extensiv*.

Această lucrare sinceră, luminată e mai ales un act de curaj intelectual. Ea știe să spuie verde o serie de lucruri care, pînă acum, nu se spuneau decît în șoaptă.

L. ROMIER, *PROMOTION DE LA FEMME*, Ed. Hachette, 1930.

Autorul, unul dintre cei mai înzestrați gazetari și publiciști francezi contemporani, se străduiește, într-o serie de volume, să desprindă sufletul omului de azi. În două lucrări anterioare : *Explication de notre temps* și *L'Homme nouveau,* cu o ascuțime de moralist, el notase toate caracterele ultimelor schimbări în natura sufletului postbelic. În volumul de față, el urmărește, cu același talent de observație, modificările sufletului femeiesc. Caracteristica bărbatului, e, după el, imaginația cu corolarul ei, puterea de creație obiectivă, și cu defectul ei, egoismul. Femeia excelează însă în ce privește iubirea, devotamentul, sacrificiul. Dar în urma crizei contemporane, aceste două roluri tind să se confunde. Femeia caută să se dezrobească de tradițiile seculare care i-au format caracterul și imită tendința către creație și imaginație a omului. Urmează un dezechiilbru și o dezaxare a femeii. Observațiile de detaliu, subtile și fine, întrec cu mult ideile generale conținut în această carte. Detașate, aceste observații ar îmbogăți literatura maximelor franceze.

C. KIRIȚESCU, *LA PÉDAGOGIE DE LA PAIX*, Geneva, 1930.

Pacea e o operă de educație. Ea trebuie să formeze nu numai un antrenament educativ al tinerelor generații, dar, cu timpul — cum zice un pedagog englez, — un instinct.

Dintre toți pedagogii români, dl. Kirițescu a cultivat de aproape, în calitate de membru al secțiunii pentru Cooperația intelectuală de pe lîngă Societatea Națiunilor, ideea organizării internaționale a educației. Pacea va putea fi realizată numai în cadrul acestor eforturi. Broșura de față, reprezentînd o conferință făcută la „Biroul Internațional de Educație", studiază înlăturarea piedicilor care se pun în calea înțelegerii între popoare și realizarea ei în planul educativ pozitiv, plecînd de la realitățile naționale și de la spiritul de înțelegere între popoare.

ING. C. STAVRI CUNESCU, *RAȚIONALIZAREA ȘI POLITICA SOCIALĂ,* București, 1930.

D. ing. Stavri Cunescu nu este numai un excelent director general de minister. D-sa nu se mulțumește cu rolul de birocrat. Activitatea d-sale depășește prin bogăția și energia ei rolul strict oficial. D-sa e inițiatorul și încurajatorul preocupărilor psihotehnice în România.

D-sa a perfecționat și a făcut să progreseze școlile de ucenici, cursurile pentru lucrători etc.

Spirit modern, muncește pe tărîmul teoretic ca și pe cel practic să aducă la noi în țară toate binefacerile Apusului în organizarea muncii.

În broșura de față, după ce arată avantajele raționalizării, arată soluțiile unui randament maxim al muncii cu ajutorul raționalizării : mărirea salariilor, repartiție dreaptă a beneficiilor, cooperative, institute de credit, etc. Arată posibilitatea aplicării la noi a acestor deziderate, mai mult, necesitatea aplicării lor. Starea actuală a industriilor noastre ne arată că mai avem mult de făcut.

H. DE KAYSERLING : *PSYCHANALYSE DE L'AMÉRIQUE.*

Contele H. de Kayserling e, azi, una din figurile celebre ale Europei, și, de cînd a scris *O călătorie filosofică în jurul pămîntului,* se poate zice a lumii. Se spune că d-sa e tot așa de celebru în China ca și în Havai, în Spania ca și în Rusia. Deplasările sale continui, comprehensivitatea pe care o are pentru toate psihologiile etnice — ereditar descinde din urmași ai lui Gengis-han și din baroni baltici germani, — l-au făcut să fie un „european" în sensul pe care-l atribuia Nietzsche acestui cuvînt. Anii trecuți ne-a dat un potret moral al Europei în *Analiza spectrală a Europei,* care conținea o psihologie a tuturor popoarelor de pe continentul nostru. Cartea de față e o condamnare aspră a Americii și o încercare de reabilitare a Europei. Originea sa asiatică, cu misticismul răsăritean cunoscut, adăparea la filosofii germani spiritualiști îi conturează filosofia sa personală ca o protestare contra înjosirii spiritului omenesc prin mașinismul contimporan. Mecanizarea vieții sufletești care omoară în noi orice veleitate de eroism și spontaneitate, îl face să constate cu amărăciune și ironie că tipul superior, eroic, al civilizației noastre e șoferul. E ceva în atitudinea sa din filosofia gînditorilor indieni, în special a lui Rabindranath Tagore, care detestă industrialismul

european și american. Creațiunea unui om tip, standardizat, a unui om mijlociu, statistic care omoară orice nuanță, orice diferență individuală, n-o găsește realizată în Europa decît la cea mai mediocră întocmire de civilizație după dînsul, anume la elvețieni. Dar americanii i se par niște sub-elvețieni. Spiritul gregar de mulțumire, automatismul, conformismul, mercantilismul au anihilat acolo tot ce e mai nobil în om. Ca și G. Duhamel și ca și A. Siegfried, Kayserling e sever pentru americani. E poate și mai sever decît aceștia din urmă. In enorma sa carte — peste 500 pagini format mare, — el strînge o imensă documentație antiamericană. Chiar indulgențele îi sunt perfide. Laudă ca să compromită. Anecdote, cugetări paradoxale, observații, totul e făcut să încurajeze pe europeni să-i întărească în credința propriei lor valori și să creeze un scepticism față de o civilizație îngîmfată de progresele ei tehnice și economice, dar inferioară pînă la sălbăticie în ce privește elementul uman. Animalitatea, revenirea la instinctele grosolane și puerilitatea primitivă sînt cei doi poli între care se mișcă viața americană. Monografia lui Kayserling nu ispitește pe nimeni să facă o călătorie în America, afară decît dacă cititorul nu va fi retras creditul său acestui spirit ingenios, dar parțial pînă la orbire.

EMIL CIORAN : *SCHIMBAREA LA FAȚĂ A ROMÂNIEI.*

O carte curioasă și plină de promisiuni. Ne despart de d. E. Cioran varii diferențe de structură și de convingere. Mai întîi, d-sa e ceea ce se cheamă un om de dreapta. Cu toate că în ultimele ipostaze ale vieții politice de pretutindeni glasurile s-au amestecat, un om de dreapta se deosebește totdeauna de unul de stînga, oricare ar fi celelalte deosebiri de detaliu, prin faptul că cel dintîi e sensibil numai la *ideea de ordine și de ierarhie,* pe cînd cel de-al doilea mai ales la *ideea de justiție.* Omul de dreapta urmînd ordinea e în genere un conservator chiar cînd, ca d. Cioran, dorește o revoluție eroică. Concepția naționalistă nu e numaidecît apanajul

dreptei. Ea devine instrumentul acesteia prin diversiunea pe care o produce în mod demagogic, căutînd să apere privilegii și situații cîștigate prin necesitatea unității naționale care trebuie să intervină în orice cucerire. Totalitarismul naționalist acceptă injustiția și se clădește pe ea, fiindcă admite implicit drepturi cîștigate și situații de „statu quo". Întreținînd mereu o stare de panică națională, agitînd spectre și pericole ce amenință integritatea națiunii, dreapta face apel la renunțarea îndreptării nedreptăților și cere mereu amînarea revendicărilor lor, în fața unui pericol presupus mai mare, și mai urgent, în fața unui inamic exagerat ca gravitate, dacă nu chiar pur și simplu fictiv. Stînga, din contră, crede că nici un echilibru social nu se poate funda altfel decît pe dreptate. Dreapta va trebui astfel să facă mereu o politică de expedient, de fascinație, de ipnoză socială, prin fast și propagandă. Stînga va lucra, din contră, mai organic, mai lent, mai modest pentru permanență. Nedreptățile pe care le denunță stînga sînt de ordin material, în legătură cu prejudicierea cetățenilor. Evident, dreapta va trebui să nege cu dispreț aspectul trivial al repartiției economice și să ție un ton înalt idealist, mizînd pe suflet și „spiritualitate" și eliminînd „a priori" vulgaritățile stomacului.

În ce ne privește sîntem sensibili pînă la indignare și revoltă la orice nedreptate. Deci sîntem oameni de stînga, adică la polul opus d-lui Cioran. În afară de aceste convingeri sociale, ne desparte de d. Cioran o diferență de structură. D-sa e, ca să zicem așa, un temperament dionisiac. Ființa sa e contopită mereu de furtună, de devastări, de zbuciumuri. E frămîntat și chinuit adesea în chip penibil, fără speranță de înseninare și calm. Se poate ca d. E. Cioran, în viața practică, să fie un om cumpănit și echilibrat. În scrisul său însă ceea ce iese pe primul plan e *temperamentul*, care este sau vrea să fie excesiv. Și totuși lucrarea de față constituie un mare progres față de încercările anterioare. *Schimbarea la față a României* nu mai prezintă acel zbucium turbure, nelămurit dureros din *Pe culmile desperării*. Această primă încercare era un fel de spovedanie endocrinologică. Ea ținea mai mult de fiziologie. De atunci, echilibrul organic a adus o serie de „refulări", de inhibiții ale impulsivității biologice, încît lucrarea de față a ajuns să aibă și

o semnificație psihică. Sînt din oamenii care cred că atît arta, cît și valoarea intelectuală și estetică a unei opere consistă în comprimarea, în înăbușirea temperamentului, înăbușire care singură poate da naștere la sublimări interesante. Temperamentul e material brut. El trebuie prelucrat. În nici un caz nu trebuie prezentat în forma sa nativă.

Iată, așadar, atîtea deosebiri care ar trebui să ne îndepărteze de d. Cioran. Trebuie totuși să recunoaștem talentul său plin de făgăduieli. Mai echilibrat, mai înseninat, mai ferit de influența umorilor organice, d. Cioran ne va putea da reale contribuții de filosofie subiectivă și literară în genul Kierkegaard, Amiel ori Nietzsche. Intuițiile sale sînt adînci ori ingenioase. Expresia lor aproape totdeauna fericită. Cît despre „ideile" din *Schimbarea la față*, ne rezervăm a vorbi cu o altă ocazie.

NOTE

I. STUDII ȘI ESEURI DE FILOSOFIE

Includem aici șase texte cu un caracter mai general, al căror număr restrîns nu reflectă bineînțeles adevărata pondere a preocupărilor filosofice ale lui Mihai Ralea. La ele trebuie adăugată în primul rînd lucrarea fundamentală *Explicarea omului*, deja retipărită în primul volum al prezentei ediții. Sînt de menționat apoi notele și eseurile polemice pe teme de filosofie a culturii, pe care le reedităm în continuare.

Iată acum situația bibliografică a celor șase texte ce fac parte din prima secțiune a volumului de față :

IDEEA DE TIMP ÎN CONȘTIINȚA MODERNĂ

Apărut inițial în *Viața românească*, an XVI, nr. 3/1924, pp. 229—237, și reluat ulterior în volumele *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, pp. 157—172, *Psihologie și viață*, pp. 213—229, și *Scrieri din trecut*, III, pp. 39—52.

APOCALIPS ȘI UMOR

Apărut în volumele *Intre două lumi*, Editura Cartea românească, 1943, pp. 7—30 și *Scrieri din trecut*, *II*, pp. 195—213. În acesta din urmă, Mihai Ralea a făcut precizarea de subsol : „Scris în 1942".

DUALISMUL CULTURII EUROPENE ȘI CONCEPȚIA OMULUI TOTAL

Apărut în volumele *Intre două lumi*, pp. 31—54, și *Scrieri din trecut*, III, pp. 7—25, unde poartă mențiunea : „Scris în 1943".

FILOSOFIA SERIOZITĂȚII

Apărut inițial în revista *Minerva*, an II, nr. 3/1928, pp. 155—160, și reluat în volumele *Comentarii și sugestii*, pp. 3—12, *Intre două lumi*, pp. 207—216 și *Scrieri din trecut*, II, pp. 214—220.

WILLIAM JAMES (DUPĂ „CORESPONDENȚĂ")

Apărut inițial în *Viața românească*, an XX, nr. 3/1928, pp. 363—377, după aceea în volumele *Comentarii și sugestii*, pp. 141—165, *Înțelesuri*, Editura Cugetarea, /1942/, pp. 202—226, *Scrieri din trecut*, III, pp. 163—180, și, ultima oară, în *Portrete, cărți, idei*, ELU, 1966, pp. 187—202.

C. RĂDULESCU-MOTRU, FILOSOF AL CULTURII

Apărut în *Revista de filosofie*, vol. XVII, 1932, *(Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru)*, pp. 101—105.

II. ATITUDINI CULTURALE

Am intitulat astfel această secțiune după numele volumului lui Mihai Ralea din 1931 *Atitudini* și după conținutul textelor de față, preocupate toate sub o formă sau alta de problematica filosofică și socială a conceptelor de cultură și civilizație. Precum se știe, anii dintre cele două războaie mondiale au fost insistent agitați de numeroase dispute pe asemenea teme, afirmînd fie apusul civilizației europene sau măcar occidentale, fie încrederea stenică și raționalistă în viitorul umanității, dincolo de orice dificultăți în evoluția ei dialectică.

Așezat cu hotărîre pe această din urmă poziție, Mihai Ralea a purtat strălucite polemici împotriva apologeților noii mistici spiritualiste de după primul război, contribuind la stăvilirea valului de obscurantism și confuzie ideologică, alimentat de unele publicații ale timpului, între care cea mai importantă și mai combativă s-a dovedit a fi *Gîndirea*.

Relațiile eseistului nostru cu această revistă au fost complexe și nuanțate, evoluînd treptat de la colaborare și chiar anume amiciție intelectuală la confruntare categorică, violentă și inconcesivă. Fost coleg de universitate cu Nichifor Crainic,

ideologul *Gîndirii* și principalul ei polemist, Mihai Ralea a văzut mai întîi în această nouă revistă (apărută în 1921) o posibilă aliată pe terenul ideii de specific național, pornind de la care, după cum se știe, *Viața românească* și-a construit o teorie și și-a manifestat o atitudine consecventă de-a lungul întregii sale activități de la C. Stere și G. Ibrăileanu pînă la Mihai Ralea și echipa sa. Cînd însă *Gîndirea* s-a orientat din ce în ce mai clar spre un tradiționalism conservator și agresiv și spre un ortodoxism devenit cu timpul din ce în ce mai coercitiv, pozițiile au început să se separe tot mai ireversibil, iar polemica s-a transformat într-o opoziție definitivă.

Vom face mai jos alte precizări suplimentare spre a se înțelege mai bine evoluția și avatarurile acestei polemici, una dintre cele mai interesante și mai răsunătoare din istoria ideologiei noastre literare și culturale interbelice.

EUROPA ȘI RUSIA

Apărut în *Gîndirea*, an I, nr. 19, 1 februarie 1922, pp. 349—352. Este singura colaborare a lui Mihai Ralea la această revistă și aparține unei etape în care semnătura scriitorilor ieșeni era aici destul de frecventă. Este o etapă de simpatie și respect reciproc.

Un ecou al articolului se datorează lui Camil Petrescu (în *Revista vremii*, an II, nr. 8, 12 februarie 1928, p. 15), care, recunoscînd în Ralea „unul dintre cei mai serioși informatori ai vieții noastre culturale", scrie totuși: „În cazul de față argumentația ni se pare oarecum superficială. A deduce înfrîngerea europenismului prea logic — și tocmai din acest motiv — prin misticismul rusesc înseamnă a ignora unii dintre factorii principali ai chestiunii".

C. BOUGLÉ

Apărut în *Adevărul*, an XXXVI, nr. 11.997, 29 martie 1923, pp. 1 și 2, în întîmpinarea vizitei profesorului francez la București, care a avut efectiv loc puțin timp după aceea.

OBSERVAȚII DE BUN SIMȚ ASUPRA CULTURII

Apărut în *Viața românească*, an XVI, nr. 4/1924, pp. 131—133, reluat în volumul *Comentarii și sugestii*, pp. 109—112 și, în sfîrșit, în *Scrieri din trecut*, III, pp. 273—275.

CREDO QUIA ABSURDUM

Apărut în *Cuvîntul liber*, seria a II-a, an II, nr. 3, 17 ianuarie 1925, pp. 1—2. Mihai Ralea citează la început din articolul lui G. M. Ivanov *Lămuriri pentru un recenzent grăbit (Gîndirea*, an IV, nr. 6, martie 1925, p. 189), prin care autorul își reafirma tezele din *Europa fără cruce (Gîndirea*, an IV, nr. 3, 15 noiembrie 1924, pp. 65—71), împotriva atitudinii *Vieții românești*.

Eseistul gîndirist revine cu un nou răspuns polemic, adresat direct lui Ralea, ca urmare a articolului acestuia din *Cuvîntul liber*. În *Lămuriri pentru același raționalist (Gîndirea*, an IV, nr. 8, mai 1925, pp. 245—247) G. M. Ivanov respinge argumentele preopinentului său și repetă: „Istoria poporului român este istoria credinței sale strămoșești." și: „Ce este românismul istoric? Iată formula lui: *naționalitate + ortodoxie = lege*. Nu lege în sensul pravilei juridice, nu *lex*, ci legea strămoșească..." etc. etc. (V. p. 246)

Cît despre afirmația lui Ralea că apelul la divinitate venea din nevoia de stăpîn a sclavului care se vrea pălmuit, G. M. Ivanov scrie: „Nu nevoia de a fi pălmuiți de un stăpîn comod, ci nevoia de a găsi și încredințarea că vor găsi suprema libertate, pe care o găsește un suflet credincios și smerit și o minte autentic savantă în Dumnezeu, o libertate pe care niciodată nu o va cunoaște d. Ralea, simplul colaborator al revistei *Viața românească* de la Iași." (p. 247)

IARĂȘI CRIZA DE AUTORITATE

Apărut în *Cuvîntul liber*, seria a II-a, an II, nr. 4, 24 ianuarie 1925 pp. 1—2, și republicat mai tîrziu și în *Stînga*, an II, nr. 17, 5 martie 1933, p. 1.

RELIGIE ȘI POLITICA

Apărut în *Viața românească*, an XVII, nr. 1/1925, pp. 131—132, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R. Este o replică la primul articol de „lămuriri" al lui G. M Ivanov mai sus menționat, care urma unei note de la „Revista revistelor" din *Viața românească*, an XVI, nr. 11/1924, p. 328, unde se observa printre altele: „... d. G. M. Ivanov aduce cu d-sa din Rusia spre uzul nostru național și autohton o doctrină creștină și face, cu această ocazie, un aspru proces democrației occidentale și neapărat socialismului — care îi repugnă prin materialismul său." Și mai departe: „Așadar e de ajuns să mergem cu toții la biserică, să purtăm o cruce la gît (sau o svastică brodată cum e moda) pentru ca șomajul, proletarizarea, crizele periodice, subproducția, valuta să capete imediat o soluționare automată. Nu știm cum se poate califica mai bine acest articol. La urma urmei, pentru comoditatea d-lui Ivanov, să-l luăm drept mărturisirea unui credincios — «credo quia absurdum». Numai că credința înseamnă falimentul... gîndirii, și o discuție rațională devine inutilă."

În același număr al *Vieții românești* în care a apărut articolul lui Ralea, găsim la „Revista revistelor" o altă notiță, unde se face precizarea: „Notița de la «Miscellanea» era tipărită cînd ne-a sosit acest număr din *Gîndirea* cu răspunsul d-lui Ivanov. Rîndurile acele credem că lămuresc suficient principiile. Discuția personală nu prezintă nici o utilitate și cu d. G.M. Ivanov n-are nici măcar haz."

Decalajul de calendar se explică prin întîrzierea apariției *Vieții românești*.

REFLECȚII PESIMISTE ASUPRA MENTALITĂȚII POSTBELICE

Apărut în *Cuvîntul liber*, seria a II-a, an II, nr. 17, 2 mai 1925, pp. 9—10.

CONSIDERAȚII ASUPRA EPOCII NOASTRE

Apărut în *Viața românească*, an XVII, nr. 5—6/1925, pp. 336—340, la „Cronica ideilor", sub semnătura M. R., și reprodus în volumele *Comentarii și sugestii*, pp. 13—22, și *Între două lumi*, pp. 254—262.

FILOSOFIE ȘI URBANISM

Apărut în *Viața românească*, an XVIII, nr. 1/1926, p. 124, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R.

FILOSOFIA CULTURII CU APLICAȚII ROMÂNEȘTI

Apărut în *Viața românească*, an XVIII, nr. 2—3/1926, pp. 357—361, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R. Se referă la articolul lui Nichifor Crainic *A doua neatîrnare* (*Gîndirea*, an VI, nr. 1, februarie 1926, pp. 1—5), în care directorul *Gîndirii* distinge între cultură și civilizație și face din tradiție baza specificității etnice, combătînd sincronismul lui Lovinescu, „maimuța europenizantă" (sic !), în numele tradiționalismului „dinamic". În articolul său, Ralea exprimă o înțelegere diferită a problemei, creînd premise pentru viitoarea polemică.

Un ecou cam întîrziat al acestui articol este o notă publicată de Nichifor Crainic la „Cronica măruntă" din *Gîndirea*, an VII, nr. 7—8/1927, p. 182, în care, elogiind revista *Datina* și pe tînărul Al. Dima, evocă poziția lui Ralea care întemeiază specificul pe actualitate și nu pe tradiție, spre a se întreba: „Este o deosebire tranșantă între noi și d. Ralea ? Nu credem.", zice autorul și explică, autocitîndu-se cu *A doua neatîrnare*: „Tradiția nu e, deci, concepută ca o formă statică, încremenită în trecut, ci ca o forță dinamică ce determină formele în devenire ale actualității." În concluzie, după N. Crainic: „Cînd d. Ralea întemeiază specificul național pe actualitate, iar noi pe tradiție, spunem, cu alte cuvinte, cam același lucru."

MISTICISM

Apărut în *Viața românească*, an XVIII, nr. 11/1926, pp. 265—271, la „Cronica ideilor", și reluat în volumele *Atitudini*, Editura Casei Școalelor, 1931, pp. 7—18, și *Scrieri din trecut*, III, pp. 285—294.

CULTURA GERMANĂ ȘI CULTURA FRANCEZĂ

Apărut în *Viața românească*, an XVIII, nr. 12/1926, pp. 437—440, la rubrica „Miscellanea", sub semnătura M. R.

IARĂŞI MISTICISMUL

Apărut în *Viaţa românească*, an. XIX, nr. 1/1927, pp. 141—143, la rubrica „Miscelleana", şi semnat M. R.

FENOMENUL ROMÂNESC

Apărut în *Viaţa românească*, an XIX, nr. 6—7/1927, pp. 337—361, şi reprodus în volumul *Între două lumi*, pp. 79—122, precum şi în două antologii mai recente: *Frumosul românesc în concepţia şi viziunea poporului*, Editura Eminescu, seria „Permanenţe-Perspective", nr. 8, 1977, pp. 389—413 (ediţie de Ioan Şerb şi Florica Şerb) şi *Aesthesis carpato-dunărean*, Editura Minerva, colecţia Arcade, 1981 pp. 204—238 (ediţie de Florin Mihăilescu).

SÖREN KIERKEGAARD

Apărut în *Viaţa românească*, an XIX, nr. 6—7/1927, pp. 457—458, la rubrica „Miscellanea", şi semnat M. R.

CONSIDERAŢIUNI EUROPENE

Apărut în *Viaţa românească*, an XIX, nr. 8—9/1927, pp. 199—200, la rubrica „Miscellanea", şi semnat M. R.

MISIUNEA UNEI GENERAŢII

Apărut în *Viaţa românească*, an XX, nr. 1/1928, pp. 120—126, la „Cronica ideilor", şi reluat în volumele *Atitudini*, pp. 71—83, şi *Scrieri din trecut*, III, pp. 276—284.

Vorbind la un moment dat (v. p. 158) despre „bizantinismul, fanariotismul, şiretenia, pehlivănia, scepticismul trivial şi jovialitatea zeflemistă cu care românul nostru trece uşor peste cele mai tragice situaţii", Ralea nu are desigur în vedere trăsături ale poporului român *în întregimea lui*, ci psihologia unor categorii sociale precise: protipendada financiară şi politică, precum şi acea parte a micii burghezii citadine caracterizată prin superficialitate, arivism şi corupţie.

VASILE PÂRVAN ŞI TÎNĂRA GENERAŢIE

Apărut în *Viaţa românească*, an XX, nr. 4/1928, pp. 121—125, la rubrica „Miscellanea", cu semnătura M. R., acest articol reprezintă o primă luare de atitudine faţă de eseul lui Petre Macu-Balş (viitorul Petre Pandrea), intitulat *Pârvan şi filosofia statului* (*Gîndirea*, an VIII, nr. 4/1928, pp. 145—153), autor cu care Mihai Ralea va continua să polemizeze şi mai tîrziu.

REGIONALISM

Apărut în *Viaţa românească*, an XX, nr. 5—6/1928, pp. 326—328, la rubrica „Miscellanea", şi semnat M. R.

RASPUTINISM

Apărut în *Viaţa românească*, an XX, nr. 12/1928, pp. 332—340, la rubrica „Miscellanea". Obiectul atitudinii sale polemice este aşa-numitul *Manifest al Crinului alb*, publicat în *Gîndirea*, an VIII, nr. 8—9/1928, pp. 311—317, sub semnătura a trei tineri eseişti şi anume Sorin Pavel, Ion Nestor şi Petre Marcu-Balş, document reprezentativ al agresivei campanii desfăşurate de „tînăra generaţie" împotriva predecesorilor, acuzaţi în esenţă de lipsa unei autentice spiritualităţi. Atît polemica pe tema „generaţionismului", cît şi aceea derivată de aici pe tema „noii spiritualităţi" au cunoscut în epocă o abundentă participare, determinînd afirmarea din ce în ce mai decisă şi mai bine închegată a raţionalismului de la *Viaţa românească* (M. Ralea, D. I. Suchianu etc.) şi a intelectualismului de la revista *Kalende*, din prima sa serie a anilor 1928—1929 (Pompiliu Constantinescu, Vladimir Streinu, Şerban Cioculescu etc.)

Nichifor Crainic răspunde acestui articol al lui Ralea printr-o notă de care va fi vorba ceva mai jos.

PRECIZĂRI

Apărut în *Kalende*, an I, nr. 3—4, ianuarie-februarie 1929, pp. 75—77.

DESPRE „MISTICA STATULUI" SAU BASMUL CU COCOȘUL ROȘ

Apărut în *Viața românească*, an XXI, nr. 4/1929, pp. 112—120, la rubrica „Miscellanea", cu semnătura M. R. Este, în fond, un comentariu la seria de articole ale lui Petre Marcu-Balș cu titlul *Spiritul critic și mistica statului istoric (Gîndirea*, an VIII, nr. 10, 11, 12/1928 și an IX, nr. 1—2/1929), care continuau și dezvoltau tezele dintr-un alt lung ciclu, *Mistica statului (Gîndirea*, an VII, nr. 7—8, 9, 10 și 11/1927), ca și din articolul deja citat *Pârvan și filosofia statului*.

La luarea de atitudine a lui Ralea, răspunde *Gîndirea* printr-o notă redacțională, inserată la rubrica „Idei, oameni și fapte" (*Gîndirea*, an IX, nr. 6—7/1929, pp. 254—256), sub titlul *Raționaliștii și mistica statului*. Criticul de la *Viața românească* e acuzat de a se contrazice în calitatea sa de raționalist susținînd concepția istorică și organicistă a statului. I se reproșează în același timp de a fi omis în chip semnificativ pe Mihail Kogălniceanu din seria teoreticienilor moldoveni ai statului istoric. „Situația d-lui Ralea este de altfel a întregului grup moldovenesc de la *Viața românească*. Nu numai o dată această revistă regionalistă a fost adusă în postura ingrată de a se desolidariza de tradiția culturală a Moldovei." (p. 255)

IARĂȘI ORTODOXISMUL

Apărut în *Viața românească*, an XXI, nr. 7—8/1929, pp. 188—189, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R. Reprezintă reacția lui Ralea, pe un ton cordial încă, la o notă, și ea deocamdată amicală, căutînd parcă o cale de conciliere și evitînd în orice caz conflictul iremediabil, notă semnată de Nichifor Crainic la „Cronica măruntă" din *Gîndirea*, an IX, nr. 3/1929, pp. 114—115, prin care răspundea articolului lui Mihai Ralea *Rasputinism*. De reținut deci maniera în care e pusă problema și stilul prevenitor al polemicii, rămase încă în planul ideilor, cu accente de respect și afecțiune și cu menajamente bine calculate: „N-aș putea să explic de ce, dar cu cît Mihai D. Ralea ne-a combătut mai asiduu, cu atît, personal, l-am simțit mai prieten. Poate pentru o chestiune de amănunt, — care pentru mine unul este esențială: oricît a combătut ortodoxismul, n-a contestat sinceritatea și onestitatea noastră care îl susținem." (p. 114) Afirmînd că ortodoxismul este o evidență a vieții sufletești a poporului român, Nichifor Crainic adaugă: „Dar dacă Ralea nu contestă sinceritatea ortodoxismului nostru, n-am înțeles niciodată de ce a contestat ortodoxismul popular." (p. 114)

După ce respinge ideea „ateismului național" formulată de preopinentul său, ideologul de la *Gîndirea* refuză de asemenea concluzia cu privire la obscurantismul poziției ortodoxiste și crede a constata o anumită ambiguitate în situația revistei ieșene, care retipărea *Viețile sfinților*, în scopuri chipurile lucrative: „Îl rog pe prietenul Ralea să ne explice mai pe larg ce înseamnează o acțiune obscurantistă și, în raport cu *Gîndirea*, unde se clasează acțiunea lansată prin *Viața românească* a d-lor Sadoveanu și Pătrașcanu, cu haghiografia comercializată și elogiată de dînsul?" (p. 115)

La replica lui Mihai Ralea, care se fixează pe chestiunea de principiu a identității dintre „sufletul nostru național și ortodoxism", Crainic revine cu o altă notă, mai amplă, analizînd obiecțiile contrazicătorului său și reafirmînd ideea bizantinismului, implicat după opinia lui în religiozitatea românească și echivalat de Ralea cu o etică a tuturor insuficiențelor noastre etnice (V. „Cronica măruntă", *Gîndirea*, an. IX, 11/1929, pp. 370—372): „Am pornit de la această idee: o cultură, pentru a fi națională, trebuie să fie expresia integrală a sufletului pooprului respectiv. Din cultura noastră contemporană lipsește elementul religios. Poporul românesc e însă un popor religios cu notele specifice ale ortodoxiei, amestecate, incontestabil, cu destule reziduuri păgîne. Dar aceste reziduuri joacă un rol secundar și sînt subordonate unei concepții unitare de viață, concepția ortodoxă. Acest adevăr reiese clar și din istoria noastră și din cultura noastră veche și din actualitatea vieții populare. Prin urmare, cultura noastră contemporană ignorînd factorul religios, nu corespunde întru totul sufletului românesc. Ea înfățișează o deviație de la linia istorică și firească a dezvoltării noastre spirituale. O pricină principală a acestei deviații e pregătirea intelectualilor români, factori creatori de cultură, dominați încă de prestigiul raționalismului ateu franțuzesc care i-a înstrăinat de felul de a gîndi românesc. O reîntoarcere la religie va face din viitoarea noastră cultură o imagine mai întreagă a sufletului românesc, adăugîndu-i acea putere de fecunditate pe care o credință e în stare s-o dea artei, literaturii, gîndirii, culturii în genere." (p. 370)

Nichifor Crainic recunoaște că ortodoxismul caracterizează ca doctrină mai multe popoare, dar consideră că specificul național le diferențiază pe acestea prin formele de manifestare:

„...naționalitatea credinței, în sens ortodox, e o chestiune de formă, de expresivitate, de la popor la popor, fondul spiritual rămînînd același, inalterabil și sacru, pentru toate bisericile naționale." (p. 371)

Alegația lui Ralea că „sufletul nostru național e mai larg decît formula ortodoxă" i se pare lui Crainic „imposibilă", căci: „sufletul național e ceva particular și nu poate fi mai larg decît formula Adevărului universal, adică revelat." (p. 371)

În sfîrșit, înțelegerii peiorative a bizantinismului eseistul de la *Gîndirea* îi opune o alta, complet opusă: „Bizantinismul înseamnă în istorie nu o epocă, ci epoca de aur a creștinismului. Nu numai a ortodoxismului, dar a creștinismului în genere. Bizanțul e «Parisul Evului Mediu», nu numai în sensul unei vieți aristocratice, dar în sensul unei extraordinare înfloriri culturale religioase." Așadar, „ortodoxismul e indiscutabil legat de bizantinism, — de geniul care l-a cristalizat, de eroismul moral care l-a apărat și ni l-a păstrat intact, cum îl avem." (p. 372)

Menționăm că opinia gîndiriștilor în această din urmă problemă nu poate fi considerată unitară. Semnificative sînt astfel ideile lui G. M. Ivanov din eseul amintit mai sus, *Europa fără cruce*, unde bizantinismul este dimpotrivă apreciat drept un element perturbator al credinței creștine. De altfel diferența de idei dintre G. M. Ivanov și Nichifor Crainic, devenit mai apoi director al *Gîndirii*, explică de ce semnătura celui dintîi dispare după 1926 din paginile revistei (V. în acest sens și observațiile lui Dumitru Micu din *„Gîndirea" și gîndirismul*, Editura Minerva, 1975, pp. 21—22.)

MISIUNEA GENERAȚIEI TINERE

Apărut în *Viața românească*, an XXII, nr. 1—3/1930, pp. 189—191, la rubrica „Miscellanea" cu semnătura V. R., sub care se ascunde însă cu certitudine Mihai Ralea care, fără a fi devenit încă directorul revistei, preluase *de facto* conducerea ei ideologică.

INTELECTUALII COMICI

Apărut în *Viața românească*, an XXII, nr. 9—10/1930, pp. 349—351, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R.

AMERICA ȘI EUROPA

Apărut în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 564, 27 septembrie 1931, p. 1.

NU PENTRU DL. NICHIFOR CRAINIC, CI PENTRU CITITORI

Apărut în *Viața românească*, an XXIII, nr. 11—12/1931, pp. 195—197, la rubrica „Miscellanea". Articolul lui Nichifor Crainic la care se referă Mihai Ralea se intitulează *În marginea unor sărbătoriri* și se află inserat în *Gîndirea*, an XI, nr. 11/1931, pp. 455—458, număr omagial consacrat lui Octavian Goga. Deranjat în mod evident de ecourile unui număr anterior al revistei (6—7—8/1931), închinat lui N. Iorga, Crainic folosește într-adevăr formulări virulente și ofensatoare, care dovedesc că relațiile sale cu *Viața românească* și cu Mihai Ralea personal atinseseră la această dată punctul extrem al tensiunii și al opoziției de atitudine și de idei. Despre revistă se spune astfel că „scăpată din mîinile bătrîne ale d-lui G. Ibrăileanu" a căzut „în diletantismul superficial și iresponsabil al d-lui Mihai D. Ralea.", iar despre acesta că „pe de o parte cerșește colaborarea «gîndiriștilor» ca să poată da un aspect literar bazarului său amorf, iar pe de altă parte, în același bazar amorf, cu o eleganță morală specifică, îi batjocorește pentru bunele lor sentimente față de Nicolae Iorga." După o adevărată cascadă de insinuări, menite să-i picteze lui Ralea un dubios portret moral, Nichifor Crainic se lamentează tot el: „...de ani de zile sîntem terfeliți în mlaștina calomniei și a batjocurei, în special de acoliții d-lui Mihai D. Ralea", care „se face gazdă oricărui descreierat care mai aduce o tolbă de spurcăciuni pentru alimentarea acestei campanii fără precedent. Personal sînt înfățișat ca și cum aș fi ultima otreapă morală din această țară." (p. 457) Și Crainic încheie pe un ton amenințător și ultimativ: „Bunătatea noastră a fost exploatată cu exces. Stăpînirea de sine a fost socotită o slăbiciune cînd nu era decît o bărbătească îndelungă răbdare. Ei bine, nu! Ne stau la îndemînă toate mijloacele pentru a ne lua satisfacția la care avem dreptul, cu orice preț. Ținem să se știe." (p. 457)

După asemenea „grațiozități", maniera lui Ralea de a răspunde ne pare mai rezervată chiar decît ne-am fi putut aștepta.

DECĂDEREA FORMELOR

Apărut în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 579, 10 ianuarie 1932, p. 4. Cu același titlu, Ralea a mai publicat un articol, cu conținut diferit, în *Viața românească*, an XXVI, nr. 8/1934, pp. 3—6, reprodus în vol. 2 al ediției de față, pp. 404—408.

CIVILIZAȚIE ȘI BARBARIE

Apărut în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 580, 17 ianuarie 1932, p. 1.

TOMISMUL

Apărut în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 581, 24 ianuarie 1932, p. 5.

LA RĂSPÎNTIA IMPERIILOR MOARTE

Apărut în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 583, 7 februarie, 1932, p. 7.

MISIUNI PENTRU VIITOR

Apărut în *Viața românească*, an XXV, nr. 1—2/1933, pp. 41—45, acest text reprezintă documentul-program prin care debutează directoratul lui Mihai Ralea la *Viața românească* și care reafirmă cu claritate linia ideologică binecunoscută a importantei reviste ieșene, mutată între timp la București (din ianuarie 1930).

PRIN GENERAȚIE SAU TALENT

Apărut în *Viața românească*, an XXV, nr. 1—2/1933, pp. 49—50, la rubrica „Miscellanea".

IMPORTUL NAȚIONALISMULUI

Apărut în *Viața românească*, an XXV, nr. 1—2/1933, p. 52, la rubrica „Miscellanea".

CULTURA ÎN CRIZĂ

Apărut în *Viața românească*, an XXVI, nr. 7/1934, pp. 19—23.

PENTRU CITITORI, NU PENTRU „GÎNDIREA"

Apărut în *Viața românească*, an XXVII, nr. 2/1935, p. 89, la rubrica „Miscellanea", și semnat M. R. Este replica lui Mihai Ralea la o „Cronică măruntă" a lui Nichifor Crainic din *Gîndirea* an XIV, nr. 2/1935, p. 112, care reia obișnuitele de-acum modalități insultătoare de a pune chipurile lucrurile la punct. Cităm spre exemplificare: „*Viața românească*, ajunsă prin d. M. Ralea lamentabilul strigoi al revistei ce-a fost odată...", Ralea — „d. profesor universitar în concediu permanent", „parazitul consiliilor de administrație ale Reșiței d-lui Max Aușnitt și Discomului d-lui Aristide Blanck", „sărman papagal al limbajului de la *Adevărul*", „biet diletant superficial" etc. etc.

Iritarea lui Crainic pornea de la niște note din *Viața românească*, an XXVI, nr. 19—20/1934, pp. 103—104, și nr. 21—24/1934, pp. 118—119, semnate P. Nicanor et Co. la rubrica „Miscellanea". Ambele sînt într-adevăr „tari" și categorice, dar se păstrează mai ales în planul controversei ideologice, deși nu ocolesc, desigur, nici expresiile mai colorate. Astfel vocabularul lui Crainic este considerat „o caricatură a religiei creștine" (p. 104), iar la *Gîndirea* se descoperă două programe și anume: „a) ortodoxie literară, b) politică legionară." (p. 118) „Această revistă a devenit monitorul rasismului român cu toate forțele sale doctrinare binecunoscute: antisemitism, numerus clausus, decretarea incapacității culturale semite, parazitismul rasei care a dat pe Isus Cristos etc. etc. În numărul trecut al *Gîndirii*, în articolul de fond, d. Crainic a semnat un ghiveci făcut din toate legumele otrăvite

ale grădinii d-lui Alfred Rosenberg: «titanii ateismului» sînt evreii, protocoalele Sionului nu sînt falsificări, marxismul semit şi bursa iudaică au jurat pieirea creştinismului." (pp. 118—119)

Să recunoaştem că un asemenea aspru diagnostic, pe care chiar dacă Ralea nu l-a scris l-ar fi putut semna, rămîne valabil şi astăzi. Istoria literară mai nouă nu face decît să-l confirme şi să-l argumenteze mai amplu (V. în acest sens în special voluminosul studiu mai sus citat al lui Dumitru Micu: *„Gîndirea" şi gîndirismul*, 1044 p.)

NOI FORME DE NAŢIONALISM

Apărut în *Viaţa românească*, an XXIX, nr. 7/1937, pp. 81—83, la „Cronica internă".

PROBLEMA GENERAŢIILOR

Apărut în *Viaţa românească*, an XXIX, nr. 12/1937, pp. 92—93, la „Cronica internă".

SĂRBĂTORIREA D-LUI I. PETROVICI

Apărut în *Viaţa românească*, an XXX, nr. 3/1938, p. 126, la rubrica „Miscellanea", şi semnat M. R.

DATE PENTRU O RENAŞTERE A CULTURII EUROPENE

Apărut în *Gîndul nostru*, seria I, an 1, nr. 2—3, ianuarie-februarie 1942, pp. 1—4.

III. RECENZII

Conform cu procedeul folosit şi în vol. 4 al ediţiei (*Studii de sociologie*), reproducem şi aici un număr de recenzii şi note de lectură, nu neapărat pentru valoarea lor intrinsecă, limitată în genere la scopuri pur informative, ci pentru a completa profilul şi sfera de interese a psihologului şi gînditorului Mihai Ralea. Cine ar dori să-şi facă însă o imagine corectă şi cuprinzătoare a izvoarelor de cultură şi a orizontului ştiinţific al acestuia, ar trebui desigur să inventarieze bibliografia şi referinţele

lucrărilor sale, ceea ce ar conduce inevitabil la concluzia că eseistul nostru n-a fost numai un autor de strălucită inteligenţă, aşa cum îl cunoaştem, ci şi un savant de impresionantă erudiţie, disimulată însă cu nonşalanţă şi elegantă discreţie în propria-i gîndire organic asimilatoare, dar şi autentic creatoare.

Recenziile au fost reproduse în ordine strict cronologică din publicaţiile periodice în care au văzut lumina tiparului, după cum urmează:

C. RĂDULESCU-MOTRU, *F. W. NIETZSCHE, VIAŢA ŞI FILOSOFIA SA*

Apărută în *Convorbiri literare*, an L, nr. 4/1916, p. 48, cu semnătura M. R.

EUG. SPERANŢIA, *CONTRIBUŢII LA FILOSOFIA MAGIEI*

Apărută în *Convorbiri literare*, an L, nr. 5/1916, pp. 594—595, cu semnătura M. R.

PIERRE JANET, *LA MEDECINE PSYCHOLOGIQUE*

Apărută în *Viaţa românească*, an XV, nr. 7/1923, pp. 131—132, cu semnătura M. R.

GIOVANNI PAPINI, *LE CREPUSCULE DES PHILOSOPHES*

Apărută în *Viaţa românească*, an XV, nr. 8—9/1923, pp. 343—344.

A. HESNARD, L'INCONSCIENT

Apărut în *Viaţa românească*, an XV, nr. 8—9/1923, p. 344, cu semnătura M. R.

I. PETROVICI, *PAGINI FILOZOFICE*

Apărută în *Viața românească*, an XV, nr. 10—11/1923, pp. 206—207.

G. DUMAS, *TRAITE DE PSYCHOLOGIE*

Apărută în *Viața românească*, an XV, nr. 12/1923, pp. 373—374.

MIHAIL MOLDOVAN, *DOCTORUL FREUD ȘI PSIHOLOGIA INCONȘTIENTULUI*

Apărută în *Viața românească*, an XVI nr. 6/1924, p. 436, cu semnătura M. R.

D. BĂDĂRĂU, *ESSAI SUR LA PENSEE*

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 7/1924, pp. 126—128.

E. PITTARD, *LES RACES ET L'HISTOIRE*

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 9/1924, p. 419.

H. KAYSERLING, *PHILOSOPHIE ALS KUNST*

Apărută la *Viața românească*, an XVI, nr. 10/1924, p. 176, cu semnătura M. R.

C. RĂDULESCU-MOTRU, *ANDREI BIRSEANU ȘI NAȚIONALISMUL*

Apărută la *Viața românească*, an XVI, nr. 12/1924, pp. 480—481, cu semnnătura M. R.

LUCIAN BLAGA, *FILOSOFIA STILULUI*

Apărută în *Viața românească*, an XVI, nr. 12/1924, p. 481, cu semnătura M. R.

I. PETROVICI, *INTRODUCERE IN METAFIZICĂ*

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 1/1925, pp. 166—167, cu semnătura M. R.

CHARLES MAURRAS, *VIITORUL INTELIGENȚEI*

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 4/1925, pp. 132—133, cu semnătura M. R.

A. IEȘAN, *ORGANIZAREA EXPERIENȚEI*

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 5—6/1925, pp. 355—356.

G. HEYMANS, *PSYCHOLOGIE DES FEMMES*

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 9/1925, p. 463, cu semnătura M. R.

A. THIBAUDET, *LE BERGSONISME*

Apărută în *Viața românească*, an XVII, nr. 10/1925, p. 147.

VIRGIL BĂRBAT și FL. ȘTEFĂNESCU-GOANGĂ, *EXTENSIUNEA UNIVERSITARĂ*

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 2—3/1926, pp. 373—374, cu semnătura M. R.

I. C. PETRESCU, *ȘCOALA ACTIVĂ*

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 5—6/1926, p. 333.

H. STAHL, *GRAFOLOGIA*

Apărută în *Viața românească*, an XVIII, nr. 10/1926, pp. 297—298, cu semnătura M. R.

HEINZ WERNER, *EINFÜRUNG IN DIE ENTWICKLUNGS-PSYCHOLOGIE*

Apărută în *Minerva*, an I, nr. 1/1927, pp. 185—186.

G. ROFFENSTEIN, *DAS PROBLEM DES PSYCHOLOGICHEN VERSTEHENS*

Apărută în *Minerva*, an I, nr. 1/1927, pp. 186—187.

F. KRUEGER, *KOMPLEXQUALITÄTEN, GESTALTEN UND GEFÜHLE*

Apărută în *Minerva*, an I, nr. 1/1927, p. 187.

G. SIMMEL, *FRAGMENTE UND AUFSÄTZE*

Apărută în *Minerva*, an. I, nr. 1/1927, p. 188.

EUGEN HEROVANU, *ÎNCOTRO NE DUCE DESTINUL*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 4/1927, p. 140.

C. KIRIȚESCU, *SOCIETATEA NAȚIUNILOR ȘI ȘCOALA*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 4/ 1927, p. 141, cu semnătura M. R.

MAURICE BOUCHER, *LA PHILOSOPHIE DE H. KAYSERLING*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 6—7/1927, pp. 461—462.

CEZAR PACOSTEA, *EVOLUȚIA GÎNDIRII LA GRECI*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 6—7/1927, p. 464.

G. G. ANTONESCU, *DOCTRINELE FUNDAMENTALE ALE PEDAGOGIEI MODERNE*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 8—9/1927, p. 204.

IOSIF GABREA, *ȘCOALA CREATOARE*

Apărută în *Viața românească*, an XIX, nr. 8—9/1927, p. 205.

DR. C. VLAD, *ÎN DOMENIUL INCONȘTIENTULUI*

Apărută în *Viața românească*, an XX, nr. 1/1928, p. 161, cu semnătura M. R.

ED. CLAPARÈDE, *ORIENTAREA PROFESIONALĂ*

Apărută în *Viața românească*, an XX, nr. 3/1928, p. 470.

EMIL SAUPE, *EINFÜRUNG IN DIE NEUERE PSYCHOLOGIE*

Apărută în *Minerva*, an II, nr. 3/1928, pp. 207—208.

AUGUST MESSER, *DEUTSCHE WERTPHILOSOHIE DER GEGENWART*

Apărută în *Minerva*, an II, nr. 3/1928, p. 208.

C. KIRIȚESCU, *CRIZA ÎNVĂȚĂMÎNTULUI SECUNDAR ȘI REFORMA LICEULUI*

Apărută în *Viața românească* an XX, nr. 4/1928, pp. 131—132.

L. ROMIER, *PROMOTION DE LA FEMME*

Apărută în *Viața românească*, an XXII nr. 7—8/1930, p. 167.

C. KIRIȚESCU, *LA PEDAGOGIE DE LA PAIX*

Apărută în *Viața românească*, an XXIII, nr. 2/1931, p. 218.

Ing. C. STAVRI CUNESCU, *RAȚIONALIZAREA ȘI POLITICA SOCIALĂ*

Apărută în *Viața românească, an XXIII*, nr. 2/1931, pp. 210—211.

H DE KAYSERLING, *PSYCHANALYSE DE L'AMÉRIQUE*

Apărută în *Adevărul literar și artistic*, an X, seria a II-a, nr. 562, 13 septembrie 1931, p. 7.

EMIL CIORAN, *SCHIMBAREA LA FAȚĂ A ROMÂNIEI*

Apărută în *Viața românească*, an XXIX, nr. 10/1937, pp. 130—131, cu semnătura R.

SUMAR

III. RECENZII